فلسفة البدائل الثقافية

البحث عن مرجعية الفكرة العربية

الطبعة الأولى
٢٠١٨
محفوظة جميع الحقوق

اسم الكتاب: فلسفة البدائل الثقافية
اسم الكاتب: ميثم الجنابي
التنسيق والإخراج الداخلي: سمير بن الضو
عدد الصفحات: ٤١٢
قياس الكتاب: ١٧×٢١ سم

العنوان:
بغداد – شارع المتنبي
الناشر: دار ميزوبوتاميا
للطباعة والنشر والتوزيع
E- mail : mazin24@ymail.com
Mazin774@gmail.com
موبيل: 07707960771

ميثم الجنابي

فلسفة البدائل الثقافية

البحث عن مرجعية الفكرة العربية

الإهداء

إلى تاتيانا نيكولا يفنا الجنابي

المحتويات

الفصل الثالث: الأيديولوجية القومية العربية 271

الباب السابع: الموجة الأخيرة للأيديولوجيات الإسلامية الحديثة 285

المقدمة

إن مهمتي لا تقوم في وضع تاريخ شامل لفلسفة الحضارة الإنسانية، رغم وجودها الدائم والذائب فيما أضعه هنا، بل مهمة تأسيس الروية الفلسفية الثقافية للتاريخ والفكرة المستقبلية من اجل تأسيس الفكرة العربية وتحديد مهماتها الواقعية للانتقال من المرحلة الدينية السياسية، التي مازال العالم العربي مقيدا في شرنقتها لخمسة قرون متوالية بعد سقوط الأندلس غرناطة عام ١٤٩٢، إلى المرحلة السياسية الاقتصادية.

وبالتالي فان المقصود "بفلسفة البدائل الثقافية" هو تفسير التاريخ الذاتي للأمم ورؤية آفاقه من خلال تحديد المسار الفعلي في مراحله الثقافية ووعيها الذاتي. أنها تحتوي بقدر واحد على **البحث عن قوانين التاريخ ومنطق الثقافة** بالشكل الذي يجعل من إدراكهما المتوحد أسلوب وعي الذات الاجتماعي والقومي. وبالتالي يجعل من التفسير أداة لتوسيع وتعميق وعي الذات في مختلف الميادين والمستويات بالشكل الذي يعيد على الدوام تأسيس منظومة الرؤية وتحقيقها الفعلي في الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة. ذلك يعني، أنها فلسفة تاريخية ثقافية قومية بالمعنى المجرد، وسياسية بمعناها العملي. وفي كلتا الحالتين لا تحتوي على استعداد للتأويل المفتعل والمتحزب، على العكس، أنها تنفيهما بمعايير الرؤية العقلانية والنزعة الإنسانية وفكرة الاحتمال الدائم، بوصفها الأضلاع الثلاثة القائمة في تاريخ المسار الطبيعي للأمم ومنطق ارتقائها الثقافي. وفي هذا تكمن منهجيتها الخاصة.

إن المنهج الخاص لفلسفة البدائل ينطلق من وحدة الماضي والحاضر والمستقبل في مراحل التاريخ الثقافي للأمم، بوصفها عملية تتوحد فيها الارادة العقلية الحرة وأثرها الفاعل في كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي

والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة، وبالتالي إبداع المركزية الثقافية ومرجعياتها الذاتية المتسامية. ذلك يعني أنها فلسفة تتمثل تاريخ الأمم وليس الأقوام والشعوب، لكنها تستطيع تفسير سر الوقوف التاريخي للأقوام والشعوب بوصفها تجارب عابرة أو جزئية في مراحل الانتقال الثقافي، دون أن يلغي ذلك أو ينفي قيمتها أو حتى أصالتها.

لكن الجوهري في التاريخ العالمي (العام والمجرد) يبقى مع ذلك هو تاريخ الأمم الكبرى، أي الأمم الثقافية وليست الأقوام والشعوب العرقية. ففي وجود وإبداع الأمم الكبرى **يتوحد مسار القانون التاريخي ومنطق الثقافة،** بوصفها القوة الضرورية للتكامل الإنساني على المدى البعيد، والقادر على تجاوز حالة الوجود الطبيعي إلى الماوراطبيعي، بوصفه تاريخ المستقبل. وحالما تبلغ الأمم تاريخ المستقبل، عندها يكف الماضي عن أن يكون صنما، بينما يتحول الحاضر إلى مستقبل، أي إلى احتمال عقلاني وإنساني دائم لا يخلو من المغامرة لكنه مجرد عن المقامرة أيا كان شكلها ونوعها.

فالقانون القائم في تاريخ الأمم هو الارتقاء من الوجود الطبيعي إلى الوجود الماوراطبيعي. أما مضمونه التاريخي فهو منطق الارتقاء الثقافي. وتجارب الأمم الكبرى في كيفية إرساء أسس مركزياتها الثقافية مرتبط بكيفية تأسيس العلاقة بين الطبيعي والماوراطبيعي في الإنسان والجماعة والدولة والثقافة، أي في منظومة الوجود المادي والمعنوي وكيفية ربطهما في مرجعيات ثقافية متسامية – ما فوق تاريخية. وكلما ترتقي الأمم في ميدان صنع المرجعيات المتسامية، أي الخروج على قانون التاريخ الطبيعي العادي كلما تقترب أكثر من تاريخ الطبيعة و"منطقها" ولكن بمعايير الرؤية الثقافية والكونية، أي رؤية أبعاد الوحدة الفعلية للوجود بوصفه سر الوجود والمعنى الكامن فيه. ولكل مرحلة ثقافية كبرى أنماطها الخاصة بهذا الصدد بوصفها تجارب تاريخية.

وقد شكل العرب في مجرى المسار التاريخي لارتقائهم الذاتي امة كبرى، أبدعت مركزيتها الثقافية ومنظومة مرجعياتها المتسامية التي أدت في نهاية

المطاف إلى إنتاج حضارتها الكونية الخاصة (العربية الإسلامية). من هنا فان المهمة الأساسية لهذا العمل تقوم في تأسيس فلسفة للبديل العربي (القومي)، الذي يستند بقدر واحد على إدراك قانون التاريخ، ومنطق الثقافة، وفكرة الاحتمال (في البدائل). بمعنى تأسيس منطق التاريخ المستقبلي بوصفه احتمالا، وفكرة الاحتمال بوصفها تاريخا، أي جعل التاريخ احتمالا دائما (اجتهادا) والاحتمال تاريخا فعليا (جهادا). وتستند هذه الفكرة بدورها إلى أن التاريخ هو صيرورة دائمة من الاحتمال. وللاحتمال منطقه الذاتي المتراكم في كيفية تجاوز الوجود الطبيعي إلى الوجود الماوراطبيعي. وهذا بدوره ليس إلا حلقات أو مراحل الارتقاء التاريخي الثقافي، أو ما أسميته بقوانين التاريخ ومنطق الثقافة.

إن إرساء أسس المركزية الثقافية الكبرى وتكاملها في منظومة حضارية بالنسبة للعرب، والتي رافقت عملية الانتقال من القومية العرقية إلى الأمة الثقافية بفضل الإسلام، قد وضعت المقدمة التأسيسية الكامنة في الوعي العربي وكينونته الثقافية. وإذا كان الانقطاع التاريخي الذي تبع سقوط مراكزه الثقافية السياسية الكبرى (دمشق وبغداد وقرطبة والقاهرة) قد أدى إلى جموده وسباته الطويل، ومن ثم تحلل واندثار وحدته العملية بأثر اندثار مركزية الدولة السياسية (الخلافة)، فان بقاء كينونته الثقافية الكامنة هو جزء من تاريخ المنطق الثقافي، أي ذاك الذي يمكنه السبات والاختباء تحت مختلف أنواع الغبار والدمار، لكنه يبقى محافظا على نوعيته المجردة بوصفه منطقا ثقافيا. فالدولة تتحلل بأثر سقوط مركزيتها السياسية، لكن الثقافة التاريخية الكبرى ونمطها الحضاري لن تتحلل، بل تبقى عائمة في برزخ الوجود التاريخي للأمة، بوصفه الحلقة المنفية في تطورها الذاتي.

والوجود العربي الحالي يكشف عن اندثار مركزيته السياسية القديمة، ومن ثم تحلل وحدته القومية السياسية، لكنه متوحد في تاريخه الثقافي وجغرافيته الثقافية. وهي المكونات الأكثر جوهرية بالنسبة للكينونة العربية، بوصفها صيرورة ثقافية. فالعرب امة ثقافية وليست عرقية، وتاريخهم هو توليف للتاريخ الثقافي والفكرة الكونية (الإسلام) وليس زمن القومية والعرقية. من هنا بقاء

وجوهرية الكينونة الثقافية وفعلها الدائم في الحس والعقل والحدس. وسبب ذلك يقوم في أن وحدة التاريخ والجغرافيا الثقافية هو ميدان ظهور وتحقيق ثنائيات الصيرورة التاريخية للكينونة العربية الثقافية. ففيهما ومن خلالها تراكمت تجارب الحلول الكبرى لإشكاليات الوجود والطبيعي والماوراطبيعي، التي أنتجت مركزيتهم الثقافية الكونية الكبرى (الحضارة العربية الإسلامية).

ذلك يعني أن المركزية الباقية بالنسبة للعرب المعاصرين تقوم في وحدة التاريخ الثقافي والجغرافيا الثقافية. والمهمة الأساسية الحالية لا تقوم في كيفية استعادتها أو إعادة بنائها، بل في تأسيسها المعاصر. بمعنى أن المهمة لا تقوم في تنظيم مختلف أشكال وأنماط النماذج المثلى، لأنه لا يؤدي إلا إلى فوضى التجهيل والتقليد وتخريب العقل النقدي ورؤية الاحتمال العقلاني وواقعية البدائل. فواقعية البدائل هي تاريخ المستقبل وليس زمن الأسلاف أو تجارب الآخرين. وبالتالي، فان المهمة تقوم في استكمال المسار التاريخي صوب تذليل الهوة والفجوة المنقطعة في تاريخنا الذاتي.فقد بلغ العرب في مسارهم التاريخي مرحلة الانتقال من الوعي الديني اللاهوتي صوب الوعي الثقافي السياسي.

إن للتاريخ ألعابه الماكرة مع الأمم. كما أن للأمم مآثرها ومهازلها في تاريخها الذاتي. وحالما تصطدم هذه المكونات المتعارضة فيما بينها، عندها تصبح فكرة التاريخ والوعي الذاتي القومي طرفين لتأمل الماضي ونقد الحاضر والحلم بالمستقبل.

فالنقص الجوهري في الفكر العربي النظري المعاصر يقوم في افتقاده إلى منظومات فلسفية خاصة به. وهو نقص يرتبط بانقطاعه وانفصاله وانفصامه عن تراثه الفلسفي المنظومي الهائل من جهة، وبسبب استلابه أمام الإبداع النظري الفلسفي الأوربي الذي افقده سلامة الحس ونقد البصيرة وحدس المكاشفة الملازم لكل إبداع أصيل من جهة أخرى. مما أدى إلى أن يكون الفكر النظري والعملي اجترارا لتجارب الآخرين ودوران في فراغ ثقافي. وهي مفارقة لا يمكنها أن تؤدي إلى نتيجة غير استمرار الاستلاب والضياع وضعف المناعة والفقر المادي

والمعنوي. وهذه جميعها نتاج افتقاد العالم العربي لمركزيته السياسية الثقافية الذاتية.

والمهمة الأساسية لكتابي هذا تقوم في التأسيس العقلاني للفكرة العربية، أي فلسفة بناء الوعي الذاتي للعالم العربي وكيانه الخاص. أنها فلسفة جديدة للبدائل الثقافية تحصر توجهها المباشر بالعالم العربي ومن خلاله بالعالم الاسلامي والعالم ككل. أنها لا تسعى لبناء أيديولوجية شاملة، بل لتأسيس منظومة فلسفية – ثقافية للمرجعيات العلمية والعملية، التي توحد في ذاتها ملك وملكوت وجبروت العالم العربي في مستوياته التاريخية والثقافية والسياسية والقومية.

وهي مهمة اعمل على انجازها في ثلاثة أقسام مترابطة، الأول وهو بعنوان **"البحث عن مرجعية الفكرة العربية"** وأتناول فيه تجارب الفكر العربي وحصيلته النظرية التي رافقت مساعيه الحثيثة للاستقلال والتمركز الذاتي بعد قرون طويلة من تحلل واندثار مركزية الثقافية السياسية. والسب يقوم في انه لا يمكن للفكر أن يساهم بصورة جدية في تغيير الواقع دون إعادة النظر النقدية والفاحصة للكلّ الفكري وحصيلته النظرية لكي يكون بالإمكان لضم مختلف إبداعاته العميقة في استمرار الفكرة، وبالتالي توسيع وتعميق وحدة الانتماء والهموم المشتركة، التي لا يمكن بدونهما صنع البدائل المناسبة.

بعبارة أخرى، إنني ادرس تاريخ الفكرة من اجل رؤية مسارها المجرد، بوصفه مقياسا لقياس حرارة الوعي الذاتي (العربي)، ومن ثم معرفة ما إذا كانت هذه الحرارة تعبير عن صداع عقلي أم عن طاقة حيوية للخيال المبدع والرؤية المستقبلية.

ثم الانطلاق من هذه المقدمة لتأسيس منظومة فكرية شاملة لها أسسها الفلسفية الخاصة في القسم الثاني منه. والسبب يقوم في انه لا يمكن صياغة نظرية عملية (سياسية) دون فلسفة للتاريخ، لهذا سوف أضع خطوطها العامة في **التقديم العام** للكتاب، وصيغتها التاريخية بالنسبة للعالم العربية في القسم الثاني، الذي يحمل عنوان **"فلسفة المرجعيات الثقافية للفكرة العربية"**. ومهمتها الأساسية تقوم

في تأسيس منظومة فلسفية ثقافية للتاريخ العربي تشكل الأساس العلمي للعمل السياسي، أي الصيغة النظرية المجردة للفكرة السياسية.

أما القسم الثالث والأخير فهو بعنوان **"الفكرة العربية ومرجعيات السياسة العملية"**. ومهمته تأسيس الفكرة السياسية أو التطبيق العملي لفلسفة المرجعيات الثقافية، التي ادعوها بمرجعيات السياسة العملية، باعتبارها أداة الجبروت العربي المعاصر، أو إرادته السياسية في التعامل مع الإشكاليات الجوهرية لوجوده التاريخي المعاصر وآفاق تطوره اللاحق.

مدخل عام

إن تأسيس وعي الذات العقلاني ومن ثم قدرة التفكير والفكر على امتلاك ناصية الحقيقة الثقافية تفترض تذليل الارتباط العاطفي بالتاريخ ونفيه بالوجدان الواعي تجاه النفس والآخرين، بوصفه انتماءا عضويا ووعيا ذاتيا خالصا. ولا يمكن بلوغ ذلك بالنسبة للفكر العربي المعاصر دون الخروج من كل الثنائيات والمعارضات السياسية والثقافية والأيديولوجية والجغرافية، والبقاء ضمن المسار العام للتاريخ الذاتي وتطوير حصيلته الواقعية في مختلف الميادين.

فالتاريخ الذاتي هو جزء من الماضي الذاتي، بالقدر الذي يشكل الماضي النواة غير المرئية للآفاق الفعلية. إذ لا قانون يحكم المستقبل غير الماضي ومستوى تأثيره وكيفية فعله في الحاضر. وهو حكم لا يغير منه إمكانية انتقال المستقبل للمستقبل، أو تجاوز الهوة الزمنية بين "الحاضر" و"المستقبل". وفي هذا "الغلوّ" الواقعي تكمن مفارقة المصير المعاصر للعالم العربي وآفاق وجوده الذاتي والعالمي. وهو مصير يتحدد بمستوى إدراكه لهويته الثقافية وكيفية تذويبها في فلسفة البدائل العلمية والعملية.

إن كل مظاهر العصر الحديث والحداثة، والمقامرة والمغامرة، والمؤامرات والانقلابات، والثورات والثورات المضادة، لم يفلح بعد في إقامة نظام اجتماعي سياسي ثقافي يستند إلى قواه الذاتية، سواء في مسار الاكتفاء الذاتي أو التحديات الممكنة.

فالأزمة التي تولدت عن ضعف المناعة الحضارية، التي واجهها العالم العربي في بداية القرن العشرين مازالت سارية المفعول بقوة تبدو الآن أضعاف ما كانت عليه حينذاك. حيث نقف أمام حالة أشبه بالانهيار التام للكينونة العربية.

وإذا كان لكل انهيار مقدماته، فانه أيضا ميدان البحث عن البدائل ومثار التفاؤل المغري بالنسبة للعقل والضمير في بحثهما وتأسيسهما لحقائق النفس وآفاق تطورها. فالحياة ليست تجربة خالصة. لكنها تحتوي في "تجريبيتها" على عناصر اليقين المتراكمة في تاريخ الانتصارات والهزائم والصعود والهبوط.

ومن العبث البحث عن عناصر اليقين التاريخية في الكيان العربي دون تأمل وحدته العميقة، التي تحتوي على العناصر الجوهرية للتاريخ الواقعي والمثالي بوصفها مكونات فعالة في وجودنا الحالي. ولا يعني ذلك النظر إلى "وجودنا الحالي" كما لو أنها مقدمة مادية تبرهن على عناصر اليقين المذكورة أعلاه. فالجميع أقواما وأمما تتمتع بهذا القدر أو ذاك من هذا "الإثبات الوجودي". وبالتالي، لا يشكل هذا الوجود بحد ذاته دليل على الوجود الثقافي الحي.

يفترض الوجود الثقافي الحي ديمومة مقوماته الذاتية، المتبلورة بهيئة **مرجعيات ثقافية جامعة ترتقي إلى مصاف المنظومة المتسامية**. ولا يلزم البحث عن يقين لهذه المرجعيات في السياسة أو في الاقتصاد أو في العلم كل على انفراد، وإلا لأدى ذلك إلى الإقرار بالافتراض الهش القائل، بان يقين السياسة في السياسة ويقين الاقتصاد في الاقتصاد ويقين العلم في العلم.

إن عين اليقين، القادرة على صنع شعور الانتماء الفعلي للأمة، هو أصالة روحها الثقافي، باعتباره الكيان الأعلى والأعمق والأكثر ديمومة للروح القومي. وهو "روح" لا يمكن فرضه على "شعوب" العالم العربي ودوله القطرية المعاصرة، بقدر ما يفترض على العكس من ذلك، إشراكها الفعال في معاناة إعادة إنتاجه وتأسيسه كل بمعايير تجاربه الفردية. فهو الأسلوب الوحيد الواقعي والضروري لبلوغ ما أسميته بالمرجعيات الثقافية الجامعة المانعة، أي عين اليقين القائم وراء مختلف الاعتقادات والفرضيات والقيم الكبرى والعادات، وحدود الشك والحدس الدائم لحقائق الانتماء الروحي الموحد، والفعل الدائم من اجل جلاء مكوناته. ولا يمكن فصل هذه المكونات بالنسبة للعالم العربي عما يمكن دعوته

بالإسلام الثقافي، بوصفه الكيان الذي يتمثل حصيلة العناصر الجوهرية للوحدة الاجتماعية والسياسية والثقافية والروحية القومية.

وتكشف التجربة التاريخية للأمم بان الصعود الحضاري الأصيل والعمران الشامل يستند بالضرورة إلى نواة داخلية تشكل مصدر الإمداد الذاتي والنفي الحر للأفعال الاجتماعية والسياسية والثقافية والقومية. غير أن ذلك لا يعني وضع أو صياغة عقلانية ثابتة المبادئ والقواعد، بقدر ما يعني التأسيس **لمنظومة البحث عن علاقة مرنة بالتاريخ تستند إلى قواها الذاتية**. وهي منظومة لا يمكن تأسيسها بالنسبة للعالم العربي إلا عبر وحدته العميقة بتراثه الخاص، أي بتجاربه الذاتية المتنوعة والمختلفة ونتائجها العملية. ففي هذه الوحدة تتكشف حقائق التاريخ العربي، بوصفها الحلقات الضرورية لبناء وعيه الذاتي.

ويفترض بناء الوعي الذاتي بالضرورة تجاوز ربط التاريخ الحضاري للعالم العربي وآفاق تطوره بزمن غير زمنه الذاتي. فهو الزمن الوحيد القادر على التحرر من ثقل وأوهام المقارنات الشرطية بزمن الآخرين. وذلك لان الزمن الثقافي زمن تاريخي مقترن بمنطق الحق والحقيقة لا بمنطق الضعف والقوة. فالأول هو مصدر التصيّر والاستمرار، بينما الثاني عرضة للتغير والزوال.

وإذا كان التاريخ العربي يستمد كينونته الشاملة والمتوحدة في عوالم الملك والملكوت (مستواها الطبيعي والماوراطبيعي) إلى جبروت الإسلام وتوحيديته الثقافية فيما مضى، فان تصّيره الجديد واستمراره الواجب يتوقف على كيفية بناء **منظومة الانتماء السياسي والاجتماعي والقومي بمرجعياته الثقافية**. فهي المقدمة النظرية لإعادة ترتيب وعيه الذاتي على أسس الإصلاحية العقلانية، ومن ثم بناء الذات العربية وإحياء وجودها المستقل وتنشيطها الشامل في العالم المعاصر.

فالعالم المعاصر يصنع مقدمات جديدة ويضعنا أمام حوافز إضافية تجاه القضايا والإشكاليات الفلسفية الكبرى في التاريخ والثقافة والعقائد والسياسة، مثل قضايا وإشكاليات التطور والتقدم، والتاريخ والغائية، والقانون والصدفة، والتاريخ العالمي والقومي. كما استثارت هذه الظاهرة بقوة أكثر مما سبق إشكاليات البدائل

الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والثقافية، وقضايا الوحدة والتنوع الحضاري الإنساني.

فالعالم المعاصر لا يقف أمام مفترقات طرق لابد منها، رغم أن المسار العام يبدوا أحديا فيما هو متعارف عليه "بطريق العولمة". أما في الواقع فان العولمة المعاصرة مازالت بلا هوية ذاتية، وذلك لانها حصيلة تطور ثقافي واحد واقتصاد معولم. بينما المسار التاريخي المستقبلي هو أولا وقبل كل شيء مسار الوعي الثقافي. الأمر الذي يستلزم بالضرورة تكامل مختلف مركزياته الثقافية العالمية. وعند اكتمال مسار "الطبيعي" أو "نهاية التاريخ" الطبيعي عندها يصبح من الممكن الحديث عن عولمة محكومة بمنظومة مرجعيات جديدة تمثل تجارب الكل الإنساني بمختلف ثقافاته الكبرى. وما قبل ذلك، أي مما يجري الآن هو مجرد صراع مستمر ومواجهات لن تنتهي ما لم تنته المواجهات الداخلية للمراكز الثقافية أو الحضارية الكبرى في وحدات متناغمة. ولا يمكن بلوغ ذلك خارج إطار الصيغة الفعلية لثنائيات المنطق الثقافي في كيفية حله لإشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي في مراحل التاريخ الذاتي، أي كل ما يستجيب **لقانون التاريخ ومنطق الثقافة.** والمقصود بالقانون هنا هو **مسار التاريخ الطبيعي** الذي يمر ويتحقق بمراحل سبع أساسية، الثلاثة الأولى "طبيعية" صرف، والرابعة والخامسة بينية، بينما البقية (السادسة والسابعة) "ماوراطبيعية". وهي كما يلي:

- **المرحلة العرقية – الثقافية،**
- **المرحلة الثقافية – الدينية،**
- **المرحلة الدينية – السياسية،**
- **المرحلة السياسية – الاقتصادية،**
- **المرحلة الاقتصادية- الحقوقية،**
- **المرحلة الحقوقية – الأخلاقية،**
- **المرحلة الأخلاقية - العلمية**

والمراحل الثلاث الأولى هي مسار "التاريخ الطبيعي". والرابعة هي مرحلة الانتقال الثقافية الكبرى، أو العقبة الكبرى أمام الانتقال إلى المرحلة الاقتصادية الحقوقية التي تذلل بصورة نهائية بقايا ومخلفات "التاريخ الطبيعي" للانتقال المنظم إلى التاريخ الماوراطبيعي، الذي تتمثله وتجسده وتحققه المرحلتان الأخيرتان، اللتان تؤسسان لبداية التاريخ الإنساني المحكوم بمرجعية التنسيق الأمثل بين الطبيعي والماوراطبيعي. وما بعدها يبدأ تاريخ المستقبل بوصفه احتمالا عقلانيا إنسانيا.

بعبارة أخرى، إن "تاريخ الحق" أو "الماوراطبيعي" يبدأ بالتشكل الفعلي في **المرحلة الثقافية**، أي تلك التي تفترض في ذاتها نفي المراحل الخمس السابقة جميعا. فالمرحلة الثقافية الخالصة للأمم هي مرحلة "التاريخ الحق" ونهاية "التاريخ القومي" للأمم. إذ التاريخ الحق هو تاريخ الثقافة (أو النفس العاقلة). وما غيره هو تاريخ القوة الغضبية. أما المكونات الضيقة والمحدودة للتجارب القومية في مستوياتها العرقية والدينية فهي بقايا متحجرة. من هنا فان استعادتها المعاصرة هو نكوص إلى الوراء. بينما المهمة تقوم في لحم الكينونة التاريخية لثقافة الأمة بإشكاليات المرحلة السياسية – الاقتصادية بما يخدم عقد الخلاف الثقافي بين الحضارات والأمم والإبقاء عليها بوصفها خميرة التنوع الدائم في البدائل الثقافية – السياسية. عندها تنفتح بداية **المرحلة الحقوقية – الأخلاقية، والمرحلة الأخلاقية - العلمية** بوصفهما المرحلتين الأخيرتين **لبداية التاريخ الإنساني المحكوم بمرجعية التنسيق الأمثل بين الطبيعي والماوراطبيعي في تجارب المركزيات الثقافية المتكاملة.**

أما قانون الثقافة فيجري من خلال فعل ونتائج أربع ثنائيات كبرى هي كل من

- **التشاؤم والتفاؤل.**
- **الفعل والخمول.**
- **النفي والإيجاب.**

- **العقل والوجدان.**

إن تحقيق الانتقال من مرحلة إلى أخرى يجري بأثر فعل هذه الثنائيات وكيفية حلها لإشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي على مستوى الفرد والجماعة والأمة والدولة. ومن خلال هذه المكونات تجري رؤية الماضي والمستقبل. وبأثرها تتبلور معالم الرؤية النظرية والعملية عن الحاضر. ومن هذه المعالم تتولد بدايات الثقافة والحضارة المدركة بمعايير البدائل، أي كل ما يساهم في تكامل واكتمال التاريخ الذاتي. وذلك لان الرؤية المستندة إلى فكرة البديل، تفترض في تناقض التفاؤل والتشاؤم، والفعالية والخمول، والنفي والإيجاب، والعقل والوجدان، وحدتها بوصفها منظومة متكاملة للبدائل. ومن تعامل هذه المكونات (الثنائيات) النظرية والعملية مع الماضي والمستقبل يتبلور أسلوب وجود الحضارات وثقافاتها. وعادة ما يجري ذلك من خلال تحديد وتفاعل

- **اتجاه التفاؤل**
- **وفاعلية الإرادة**
- **وكيفية النفي**
- **ومضمون العقل**

إن جميع هذه المراحل انتقالية، بمعنى أن التاريخ عملية مستمرة تحتوي على احتمالات متنوعة من الصعود والهبوط، لكنها لا تنفي مضمون القانون الطبيعي للتاريخ، بل تؤكده بوصفه احتمالا عقليا وإرادة حرة.

فالمرحلة العرقية – الثقافية، هي المرحلة التاريخية الأولى في التطور البشري والتجمع الإنساني. وتتحدد بجوهرية الانتماء العرقي بوصفه الصيغة المناسبة لإدراك أولوية "الدماء" و"الأقرباء". وهي النواة القائمة في معنى العائلة والقبيلة والعرق والقوم والشعب. كما أنها المحطة الأولية لنشوء التجمع والاجتماع وفكرة الواحد والوحدة والهموم المشتركة، أي الأصول الضرورية للفكرة الثقافية ووعي الذات البدائية.

أما **المرحلة الثقافية – الدينية**، فهي المرحلة التي تستكمل الأصول الثقافية المتراكمة فيما سبقها من خلال رفعها، بأثر توسع الوعي وضعفه في الوقت نفسه، أمام المغامرات الأولية للروح والجسد الفردي والاجتماعي. بحيث ينمو الإحساس تجاه مختلف القضايا الجوهرية للوجود الطبيعي والماوراطبيعي، التي يواجهها الفرد والجماعة والقوم والشعب، إلى فكرة. بمعنى البحث عن قوة روحية إضافة إلى الجسدية بهيئة أرواح والهة وملائكة وما شابه ذلك، والتي تتراكم بأثرها وتتوحد في فكرة الإلهة الكبرى والصغرى. وهذه بدورها تجد طريقها إلى فكرة الواحد والوحدة في القوم والمجتمع والدولة والقيم، أي كل ما يتراكم في فكرة الوحدة بوصفها نفيا للإحساس الفردي والجماعي والتجزئة. أنها المرحلة **الأكثر جوهرية في ميدان الإبداع الثقافي التاريخي وصيرورة الحضارة**. وذلك بأثر نقلها الوجود البشري إلى مرحلة الوجود الإنساني، وتحويل الزمن إلى تاريخ، والتاريخ إلى وعي ذاتي، والوعي الذاتي إلى علم، والعلم إلى عمل. ومن ثم ترسي أسس المرجعيات الأولية للانقلاب التاريخي الهائل في بنية الوعي الثقافي. وفي مجرى ذلك تظهر الثقافة القومية والحضارة القومية. فالأولى تلازم بقاء القوم ضمن سياق ومعايير وقيم العرق، والثانية تتجاوزه بصورة نسبية وجزئية إلى مصاف العام و"العالمي" وصنع الأمة المحورية. ومثال الأولى صيرورة الوعي القومي اليهودي والثقافة اليهودية، والثاني صيرورة الوعي الحضاري العراقي القديم (السومري – البابلي - الآشوري) والمصري الفرعوني، والصيني، والهندي، واليوناني، والروماني.

أما **المرحلة الدينية – السياسية**، فهي المرحلة التي يجري فيها تحول الفكرة الدينية إلى الوعاء الأكبر للفكر ة الثقافية عبر دمجها بالفكرة السياسية. الأمر الذي يجعل من الفكرة السياسية فكرة شاملة لكل مرافق الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة والدولة. ومن ثم إنزال الفكرة إلى ميدان الإحساس والمادة. بمعنى استكمال دورة الوجود الطبيعي – الماوراطبيعي- الطبيعي. بحيث يتحول الواحد إلى قطب الوجود، ومن ثم إبداع المرجعيات

المتكاملة في وحدة الفرد والجماعة والأمة، والثقافة والقيم، والدولة ونظامها السياسي. وهي المرحلة الأكثر تعقيدا من حيث البناء والاستمرار، وذلك لانها تتوج مسار التاريخ الطبيعي عبر ربطه الكامل والشامل بالوجود الماوراطبيعي. وفيها فقط تتراكم قيم المطلق والمقدس والأبدي وأولويته لتصهر فيه كل القيم والمبادئ النظرية والعملية. كما أنها مرحلة صنع الأمة الثقافية والحضارة "الكونية". ومثالها في صيرورة وبقاء الحضارة النصرانية، والحضارة الإسلامية. وهي حضارات لا تنفي وجود "الأمة المحورية"، بل تذّوبها في "الأمة الثقافية" الجامعة. ولكل حضارة من هذا النوع صيرورته الخاصة المترتبة على كيفية تراكم "منطقها الثقافي" في مجرى حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي وتحقيقها عبر نوعية **اتجاه التفاؤل، وفاعلية الإرادة، وكيفية النفي، ومضمون العقل.**

إن **المرحلة الدينية السياسية** (المرحلة الثالثة) هي المرحلة الأكثر ديناميكية والأكثر عصية بالنسبة للمسار التاريخي للأمم. وذلك لانها تمثل المرحلة التاريخية الثقافية الأولية الكبرى للانتقال إلى فكرة الواحد والوحدة والاحدية في كافة مستويات وميادين الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة والدولة والثقافة، مع ما يترتب عليه بالضرورة من بلورة مرجعيات قادرة على تذليل التفرقة والتشتت والشرذمة والوجود الساري بهيئة زمن الوجود والعدم. وخلافا لما قبلها، والتي عادة ما تربط بدايتها وصيرورتها بأساطير شتى، فان قيادة التحول التاريخي صوب المرحلة الدينية السياسية عادة ما يرتبط بشخصيات تحتوي على وحدة ومرجعية الطبيعي والماوراطبيعي، الإنساني والإلهي. من هنا بروز فكرة وشخصية النبي والنبوة، أي تلك القوة القادرة على صنع مرجعيات توحد فيها كل مكونات الوجود بوصفه منظومة "إلهية" و"مقدسة". وبالتالي تذلل تقاليد العنف والبطش في توحيد الأمم والاستعاضة عنه بقوة المثال والنموذج "المقدس". بمعنى أنها تنزع صوب التوحيد المتجانس بين الجسد والروح، الله والإنسان، العابر

والأبدي، أي تحتوي على عناصر التقديس المبطن لما فيها، بوصفها القوة الظاهرة والباطنة لتوحيد الفرد والجماعة في امة.

أما طابعها العصي فيقوم في صعوبة تذليها اللاحق، بسبب تغلغلها وترسخها وتجذرها في كل مفاصل الوجود والوعي. من هنا تبدو كل محاولة لتغيير ذلك كما لو انه كسر لحركة الروح والجسد، والله والمقدس، والخالد والأبدي.

كل ذلك جعل من المرحلة الدينية السياسية (الثالثة) إبداعا هائلا بمعايير التوحيد والوحدة، ومن ثم صنع الهموم المشتركة والإبداع المشترك، بوصفه صراعا حادا أيضا.

وشأن كل مرحلة تاريخية ثقافية كبرى تتسم بالتنوع. ومن ثم تتوقف خصوصيتها، التي تبلور لاحقا خصوصية الثقافة والحضارة، على كيفية صيرورة مرجعياتها المتسامية ونظامها العملي. فقد اتخذت في أوربا النصرانية هيئة الكنيسة الواحدة والوحدة، أي الصانعة للوحدة الروحية والجسدية والقيم. بينما اتخذت في الصيرورة الإسلامية وحضارتها قوة الله الواحد والجماعة والأمة والأصول الكبرى.

وعند استنفاذ طاقتها الموحدة والمبدعة، فان تذليل قوة الوحدة القديمة يصبح الطريق الوحيد لتراكم مرجعيات الانتقال إلى المرحلة السياسية الاقتصادية (المرحلة الرابعة). لهذا اتخذت في أوربا صيغة تذليل الكنيسة لكي تتحلل الرابطة القديمة وعوضا عنها يجري تبرعم وتراكم المرجعيات الجديدة للدنيوية الشاملة.

فالانتقال من المرحلة الدينية السياسية إلى المرحلة السياسية الاقتصادية يعادل معنى الانتقال من الدين إلى الدنيا، ومن اللاهوت إلى العقل الخالص، ومن النزعة الدينية إلى النزعة الدنيوية. لهذا كان يكفي تذليل قوة الكنيسة لكي تنهار منظومة المرجعيات القروسطية. أما بالنسبة للعالم الاسلامي، فلا بمكن تحقيق هذا الانتقال عبر محاربة الله والجماعة والأمة، أن الإمكانية التاريخية والمستقبلية الواقعية والوحيدة تقوم عبر **تذليل فكرة الأصول الإسلامية، بوصفها مرجعية تاريخية ثقافية.**

أما **المرحلة السياسية – الاقتصادية**، فهي المرحلة الانتقالية الكبرى في مسار التاريخ الطبيعي. وأطلق عليه عبارة "العقبة الكبرى"، وذلك لانها الحد الذي لا يمكن تجاوزه بصورة فردية أو جزئية. بمعنى أن أي من **المركزيات الثقافية السياسية الحديثة**، التي تتبلور بالضرورة ضمن سياق الانتقال إلى هذه المرحلة الثقافية في تاريخ الأمم، لا يمكنها الانتقال إلى المرحلة اللاحقة (الاقتصادية الحقوقية) ما لم تتكامل المركزيات المحتملة الأخرى. وذلك لأنه لا يمكن لفكرة الحق أن تفعل بوصفها منظومة مرجعية على النطاق العالمي، ما لم ترتقي الأمم (المركزيات) جميعا إلى مصاف فكرة الحق والحقوق. فالمراحل السابقة مراجل لغليان المكونات الطبيعية وتبخرها في سماء الرؤية الثقافية الخالصة، أي نفيها بمعايير المرجعيات الاقتصادية الحقوقية. فهي الحلقة البينية الكبرى في التاريخ العالمي، التي تنفي بصورة نهائية زمن الغرائز بتاريخ العقل المجرد والمتسامي، أي تاريخ الحق.

وقد جعل ذلك منها اشد المراحل وطأة بالنسبة للبدائل. فا**لخروج من المرحلة الثالثة إلى الرابعة** يعادل معنى الانتقال النوعي الأكبر في تاريخ الأمم والتاريخ الإنساني ككل. وقد كانتا القارة الأوربية ميدان تجربتها الأولية وتعبيد الطريق الخاص بها. فثلما شكلت تجارب بابل ومصر القديمة والصين والهند وفارس واليومان والرومان المرحلة الأولية الكبرى لإرساء أسس التاريخ الإنساني الثقافي والحضاري (الانتقال من المرحلة الأولى إلى الثانية) وبداية التاريخ الحضاري الطبيعي، فان التجارب الأوربية شكلت المرحلة الحاسمة في بداية تذليل التاريخ الطبيعي ونقله الأولى إلى ما ادعوه بالتاريخ الماوراطبيعي. وقد كلف ذلك شعوب القارة الأوربية تضحيات هائلة وتكثيفا للجهاد والاجتهاد التاريخي الثقافي في حل الإشكاليات الكبرى للوجود الإنساني.

فقد ذللت أوربا هذه المرحلة الانتقالية في مجرى ثلاثة قرون من الزمن، بدأ من النهضة حتى الثورة الفرنسية. فقد كان ينبغي لها حل وتحليل فكرة المركزية الدينية بمركزية دنيوية. وعوضا عن أن تكون الكنيسة مركز الروح والجسد،

أصبحت الدنيا ميدان الروح والجسد. ورافقها التحول من المركزية الإلهية إلى المركزية البشرية، ومن إرادة الخضوع إلى إرادة التحدي وفكرة الحرية، ومن الإيمان إلى العقل مع الاحتفاظ بالجسد المسيحي من طقوس وعادات وانتماء ظاهري فقط. مما أبقى على تاريخ التجارب الذاتية، بمعنى صنع التاريخ الفعلي والرؤية المستقبلية من خلال إبداع مرجعيات متسامية جديد جعلت من الإنسان قوة مركزية. وتمحورت هذه المركزية بهيئة قوة سياسية اقتصادية. ووجد ذلك تعبيره في الإبداع الذاتي والمواقف من جميع إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والقومية والدولة والثقافة.

وجرت هذه العملية المبدعة من خلال حل الثنائيات الكبرى وتوظيفها العملي عبر **تحدي مختلف أشكال ومستويات** البنية التاريخية للمرحلة الدينية السياسية، وبالأخص بنية وتقاليد الكنيسة والفكر الديني النصراني، وإشاعة الأمل بالمستقبل بوصفه رديفا للحرية الفردية والاجتماعية في كافة ميادين الحياة، وتنشيط الإرادة الحرة للإنسان والمجتمع بوصفه القيمة الأكبر للوجود أو "اثمن رأسمال"، وأخيرا إرساء الأسس العلمية والعملية للعقل النقدي الحر، اي كل ما يرسي تقاليد العقلانية الحديثة.

ففي الموقف من **الإنسان** على سبيل المثال، جرى النظر إليه باعتباره كائنا سياسيا واقتصاديا. فجميع النظريات تأخذ جانبا سياسيا أو اقتصاديا أو ماديا ومن خلاله تؤسس لرؤيتها العقلانية. بحيث لا مكان يبقى للحديث عن الله والروح والخطيئة والخلاص، أما الثواب والعقاب ففي العمل، بينما يصبح الإنسان بداية ونهاية الوجود، وحقوقه به ومنه، أي أن حقوق الإنسان كما هو.

وفي الموقف من **المجتمع**، يصبح الإنسان كيانا اجتماعيا، والمجتمع هو مجموع الأفراد. ويصبح المجتمع قيمة سياسية واقتصادية وأخلاقية. من هنا أهمية وأولوية الفكرة الاجتماعية، الاهتمام بدراسة المجتمع من مختلف الجوانب والعلوم، وظهور علوم خاصة بالاجتماع وبعلم الاجتماع السياسي. ويتحول المجتمع الحديث إلى بنية جديدة تذلل في كافة مكوناتها البنية التقليدية القديمة. فالمجتمع الحديث هو

الأساس والمقدمة الضرورية للفكرة الوطنية والفكرة القومية. والمجتمع وكل ما فيه من مفاهيم وقيم وآداب وقوانين وسلوكيات واليات لحل المشاكل وما إلى ذلك هي نتاج التجارب الذاتية التلقائية في التطور، وأخيرا، أن المجتمع هو صيرورة ديناميكية محكومة أساسا بالفكرة السياسية والاقتصادية

أما الموقف من **القومية،** فيجعل منها بديلا شاملا وفعليا للبنية الإقطاعية وتقاليدها وقيمها وأعرافها. وفيها تنعكس الاستعادة الحية للأصول العرقية بوصفها فكرة الهوية الذاتية والإطار النظري والعملي للانتماء الموحد، وبالتالي وحدة المصالح والوجدان العام. الأمر الذي جعل من الفكرة القومية الطاقة الباعثة لمنافسة القوميات الأخرى من اجل الريادة والسيادة في مختلف المجالات.

ويصبح الموقف من **العلم،** اساس الروية تجاه كل شيء. حيث يصبح العلم بشكل عام والتجريبي بشكل خاص معيارا الحقيقة، وقوة إنتاجية، ومصدرا للمعرفة والحقيقة والتنوير الفردي والاجتماعي والتطوير الدائم للطاقة البشرية، ومصدرا للبحث والاكتشاف. الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى أن يصبح العلم المؤسس الفعلي للعقل الحديث.

أما الموقف من **العمل،** فيأخذ طريقه إلى النظريات القائلة، بان العمل هو مصدر الثروة، وان العمل هو صانع الإنسان، وانه القيمة الإنسانية الكبرى.

ويصبح الموقف من **الحرية** محور اهتمام العقل النظري والعملي. فالحرية هي الشعار الأكبر للفكرة السياسية. ويجري تأسيس فكرة الحرية الشاملة للوجود الاجتماعي، التي تشمل حرية المعتقد والتفكير والاجتماع والحياة الشخصية، باختصار كل نواحي الحياة. وبالتالي تتحول الحرية إلى القيمة الكبرى للوجود الإنساني.

كما يصبح الموقف من **الإبداع** رديفا لفكرة الحرية. فالإبداع هو حرية، وليس للإبداع حدودا ولا قيودا. وان الإبداع فكرة وأسلوب شامل في العلم والفن والأدب والفكر، وبالتالي انعدام فكرة التحريم والتجريم. وتصبح الحرية أسلوبا وتحقيقا للاجتهاد الدائم.

وفي الموقف من **التربية والتعليم،** تصبح العقلانية والعلمية والدنيوية قيمها الكبرى والجوهرية. وفيهما تتوحد التربية والتعليم بالإطار القومي. بحيث يجري

بناء التربية والتعليم على أسس علمية ووضعية وتجريبية. بينما يجري بناء مقومات التربية والتعليم على أساس الفكرة الدنيوية.

أما الموقف من **النظام السياسي**، فيتحول إلى العمود الأساسي إلى جانب الفكرة الاقتصادية في الموقف من الحياة ككل. فالفكرة السياسية هي فكرة وضعية. وتتحول فكرة العقد الاجتماعي إلى فكرة تأسيسية وجوهرية للنظام السياسي. وتصبح السياسة فكرة اجتماعية وقومية. ويجري بناء النظام السياسي على أساس فصل السلطات، وجوهرية الدستور الوضعي والقوانين الوضعية، والإقرار بالتعددية السياسية والفكرة الديمقراطية.

ويجري تتويج كل ذلك في الموقف من **النظام الاقتصادي.** فالاقتصاد هو الأساس المادي للدولة والنظام السياسي والمجتمع. حيث تلعب فيه فكرة السوق، والملكية الخاصة، والاقتصاد إنتاجي، وارتباطه بالعلم وانجازاته دورا أساسيا.

وكل ما قيل بصدد هذه الجوانب ينطبق على كل مستويات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للشعوب الأوربية. وفِي هذا يكمن سر تفوقها التاريخي الحديث، وذلك لانها المنطقة الثقافية التاريخية الأولى التي استطاعت تذليل المرجعيات الثقافية للمرحلة الدينية السياسية وإبداع بدائل نوعية لها تستجيب مع مضمون الفكرة السياسية الاقتصادية الحديثة. مع ما ترتب عليه بالضرورة من إبداع مرجعيات ثقافية جديدة.

أما **المرحلة الاقتصادية- الحقوقية**، فهي المرحلة الأولى من التاريخ الماوراطبيعي، أي تاريخ الفكرة الإنسانية والاحتمال المستقبلي الدائم بوصفه جهادا ثقافيا. وذلك لان هيمنة فكرة الحق تذلل في الأغلب البقايا البدائية المتغلغلة في كل مسام الوجود التاريخي للأمم. وهنا يبدأ "التاريخ الحقيقي"، أي تاريخ الحق المحكوم بالفكرة العقلانية والنزعة الإنسانية على النطاق العالمي. وما بعدها استمرار للمغامرة الإنسانية في الأكوان. لاحقا في **المرحلة الحقوقية – الأخلاقية**، بوصفها مرحلة الرؤية الكونية والانسجام الفعلي بين الطبيعي والماوراطبيعي في

الإنسان والوجود، وأخيرا **المرحلة الأخلاقية – العلمية** بوصفها مرحلة الخروج من تاريخ الأرض، أو مرحلة الأحلام الكونية.

وكل مرحلة تالية تأخذ الجديد في إبداعها بعد أن يستنفذ إمكاناته ضمن المرحلة السابقة، بحيث يجري توظيفه لما هو جديد وأرقى فيها. فالمرحلة الثقافية الدينية، على سبيل المثال، تأخذ مما سبقها حصيلة الأديان الذاتية، بينما تأخذ المرحلة الدينية السياسية مما سبقها الفكرة الدينية. أما المرحلة السياسية الاقتصادية فتأخذ مما سبقها الفكرة السياسية. والمقصود بذلك، إن كل مرحلة تالية تتمثل حصيلة ما يدخل في مكوناتها الجوهرية. ففي المرحلة الدينية السياسية يشكل الدين والسياسية المكونان الجوهريان لها، وفِي المرحلة السياسية الاقتصادية يشكل السياسة والاقتصاد مكوناها الجوهريين. وينطبق هذا على المراحل الاخرى. وعلى كيفية ربط وتوليف هذين المكونين في حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي تتبلور خصوصية هذا الانتقال والبدائل.

وإذا كانت المراحل السابقة للمرحلة السياسية الاقتصادية مهمة بالنسبة للدراسة التاريخية والثقافية، فان المرحلة السياسية الاقتصادية تشكل صلب التحول التاريخي المعاصر على النطاق العالمي، والمرحلة التي دخلتها أو تحاول الدخول إليها الأغلبية المطلقة من الدول والأمم . ففي أوربا جرى الانتقال إليها من خلال فصل الكنيسة على الدولة وإرساء أسس الدولة المدنية الدنيوية. وفِي روسيا جرى الانتقال إليها عبر قيصرية مطلقة أخضعت الكنيسة للدولة خضوعا تاما، بحيث تحولت إلى خادم مطيع للسلطة. وفِي الصين جرت من خلال هيمنة النظام الشيوعي وتصفية الإرث التقليدي للبوذية. وفِي الهند جرت من خلال إرساء فكرة الوطنية الهندية والنظام الديمقراطي وعزل التقاليد الهندوسية عن نظام الحكم. أما في العالم العربي فقد بقيت العلاقة معلولة مسلوبة معلقة بمعنى الإبقاء على الدين وتراثه وبالأخص فكرة الأصول حية فاعلة بأشكالها الأكثر تقليدية وجمودا. الأمر الذي لم يؤسس إلى حالة انتقال متجانسة تشمل الدولة والمجتمع والإنسان والقيم. من هنا ضعف الحداثة وخلل البنية الاجتماعية وبدائية النظام السياسي وضعف الثقافة وهشاشتها وشبه انعدام للتطور العلمي والتكنولوجي.

كما أن لكل مرحلة مركزيتها الثقافية ومرجعياتها المتسامية. وسوف اكتفي هنا بصورة مكثفة عن نموذجين متقاربين ومتجاورين ومتصارعين في الوقت

نفسه، وهما النموذج النصراني (الأوربي) والأوربي الحديث، والنموذج الإسلامي والعربي الحديث. ففي هذين النموذجين تظهر بصورة جلية وتتكامل منظومة المرجعيات المتسامية والمركزية الثقافية في مجرى الانتقال من **المرحلة الثقافية – الدينية** إلى **المرحلة الدينية – السياسية**، بوصفها مرحلة الانتقال التاريخي الثقافي الأكبر، أي تلك التي تجاوزت وذللت بقايا **المرحلة العرقية – الثقافية.**

كل ذلك يكشف عن أن لكل مرحلة أنماطها الخاصة في جميع المجالات، والتي تحددها المرجعيات الكبرى المتسامية. ففي المرحلة **العرقية الثقافية** تهيمن مرجعيات الانتماء بالدم، والقوة والبطش. الأمر الذي جعل الفكرة والتفكير محكومان بالغريزة والجسد. لكنهما كلاهما ينتجان أول عناصر الوحدة، أي جوهرية القوة المحكومة بدورها بالانتماء العرقي أو القبلي تصنع الحدود الأولية لفكرة المركز والأطراف فيها، والقائد والأنصار، ونمط توزيع الثروة. وفيها أيضا تتحدد القيم وتراتبها. وفِي المرحلة **الثقافية الدينية** تهيمن فكرة المركز، ومجمع الآلهة، والأساطير، والعقائد الدينية الوثنية، والفكر الميتافيزيقي بما في ذلك العملي كما نراه في تجارب وإبداع بابل ومصر القديمة، وفارس، واليونان والرومان.

إن المراحل صفة ملازمة للصيرورة والعدم. وذلك لانها تلازم كل وجود حي وغير حي على الإطلاق. أما ما يخص ميزتها بالنسبة للوجود البشري، فإنها تقوم في وحدة القانون التاريخي ومنطق الثقافة. بمعنى أن المراحل صفة ملازمة للمسار التاريخي الطبيعي للتجمعات البشرية في مجرى انتقالها صوب الأقوام والأمم، والخاص فيها هو "منطق ثقافتها" الذي يجري إبداعه في كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي على مستوى الفرد وللجماعة والأمة. وفي هذا تكمن كل دراما الوجود.

وعموما **لا يمكن الانتقال من مرحلة إلى أخرى دون أن تستنفذ المرجعيات المتسامية قدرتها على الإبداع. وخصوصية كل مرحلة، وبالأخص في مجرى التاريخ الطبيعي، اي الأربع الأولى، تتوقف على كيفية نهاية المرحلة السابقة ونوعية البدائل.** ومن الممكن أن نتخذ من حالة الانتقال هذه في أوربا النصرانية القروسطية، وتجربة هذا الانتقال التي أنجزها الإسلام في عالم العرب نموذجا للتدليل بوصفها الأقرب إلينا بأغلب المعايير العلمية والعملية والتاريخية والثقافية.

لقد جرى تثبيت فكرة الواحد والواحدية في العالم الأوربي النصراني من خلال تذليل المرجعيات اليونانية الرومانية المرحلة الثقافية الدينية. وجرت الاستعاضة عن تقاليد المركزية القديمة بأخرى دينية سياسية تتحكم بكل شي من خلال مركزية الكنيسة. فقد كانت الفكرة النصرانية الأولى حالة جزئية وعفوية ملازمة لحالات الفرقة والفرق الدينية. وان أصولها اليهودية أزالت مهمة التوحيد. اذ أن الفكرة الجوهرية فيها هي فكرة التضامن والعدالة والمحبة. لاحقا يجري اكتشاف وتأسيس مبدأ المحبة بوصفه مضمون وأسلوب الفكرة الجوهرية للعقيدة الجديدة. فالنصرانية لم تنتصر ولم تتنصر إلا بعد قرون من ظهورها الأول. والتمركز في شخصية المسيح هي خاتمة الاجتهاد النظري لقرون عديدة من التفكير والتنظير والتأسيس والإجبار. الأمر الذي أدى بتوحيد العقيدة إلى عقيدة الوحدة المتجسدة في ثالوث الله الأب والابن والروح القدس، ولاحقا توحيدها في رموز الإيمان، التي اختزلت لاحقا في شخصية المسيح. فالمسيح هو الخلاص، والخلاص من خلاله، والكنيسة هي تجسيد للروح القدس أو الواسطة بين الله الأب والابن. وعبرها جرى إخضاع كل شيء للكنيسة وخدمتها. وقد كانت تلك عملية طويلة ومعقدة ومريرة لكنها أدت في نهاية المطاف إلى تمركز الكنيسة في كل مستويات ومحتويات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة النصرانية.

لقد كانت صيرورة المركزية الكنسية وهيمنتها المطلقة نتاج تحولات سلبية فيما يتعلق بتراث الماضي الروماني واليوناني، اللين جرى النظر إليهما باعتبارهما وثنيان مخربة للروح والعقل والجسد. ومع ذلك لم تحتو النصرانية على عقيدة كونية واجتماعية واقتصادية وحقوقية وسياسية واضحة ومستقلة. أنها وضعت العهد القديم في أساس عقيدتها اللاهوتية. وتراكمت هذه الفكرة في مجرى مراحل ثلاث هي المرحلة الأولى، وكانت تتراكم بمعالم الجسد وليس الروح كما هو جلي في رهبان الصحاري. والمرحلة الثانية هي أيديولوجيات الدفاع والتبرير، والمرحلة الثالثة تقوم في تأسيس العقائد بجهود آباء الكنيسة الذين ولدت منهم الكنيسة وعقائدها. ولاحقا مهمة إخضاع كل شيء للدين واللاهوت النصراني، وأخيرا تصبح الكنيسة صوت الله ويده في الأرض الفكرة التي بلغت ذروتها عند أوغسطين. فالكنيسة هي المرجعية الجوهرية للوحدة والفكرة النصرانية.

وقد جرى تجسيد الثنائيات الكبرى لصيرورة المرجعيات المتسامية عبر جعل التحدي خضوعا، ورافق ذلك هيمنة فكرة التشاؤم تجاه المستقبل وفكرة نهاية العالم، وان الأمل يعني الخلاص. أما الإرادة فجرى إرساء مقوماتها من خلال قمعها، وان والخلاص هو المسيح. وترتب عليه ضعف العقل وخضوعه وهيمنة الوجدان أو الإيمان. ومن ثم صنع العقل الثقافي باعتباره عقل الكنيسة. **وان** عقل الكنيسة هو كيفية إخضاع الكل. الأمر الذي أدى إلى تذليل كافة تقاليد وقيم المرحلة الثقافية الدينية السابقة عبر القضاء المبرم على تقاليد اليونان والرومان بما في ذلك عبر توظيفها النظري والعملي. لقد جرى الانتقال هنا من كينونة ثقافية متطورة ودين وثني متخلف إلى صيرورة ثقافية متخلفة وديانة متكاملة ومتطورة. مما أسبغ عليها حالة التناقضات الحادة والطابع غير العقلاني.

بينما اتخذت في **عالم الإسلام** منحى خاصا بها. فما قبله كانت المرحلة الدينية الثقافية زمن الوجود الساري

أولوية المصير والموت، وان الحياة لعب وَلَهْو، والبقاء للدهر، مع ما رافقه من فراغ روحي وهيمنة القبلية والتجزئة. أما المركز الثقافي الديني في مكة فانه لم يتكامل في بنية سياسية قادرة على التوحيد، لأنه لم يستطع حل ثنائيات الوجود التاريخي للعرب آنذاك. الأمر الذي افرغ مع مرور الزمن روح التحدي. فقد كان التحدي شبه معدوم لان المركز خامل الروح، والعقل وإرادته جزئية، وعقله الثقافي هو عقل القبيلة والمصالح الضيقة. ووجد ذلك انعكاسه في هيمنة العقل القبلي وفكرة الزمن الساري. لقد كان ذلك طريقا مغلقا لا يؤدي إلا إلى اضمحلال وتلاشي العرب كما جرى قبله بالنسبة للعرب العاربة والعرب البائدة ، رغم وجود مقومات الوحدة. والدليل على ذلك هو توحد الجميع مع انتصار الإسلام في مكة.

لقد كان واقع ونتائج المرحلة التاريخية الثقافية السابقة بالنسبة للإسلام جهلا وجاهلية. ن هنا كانت مهمة التحدي للجاهلية، والتفاؤل بالفوز في الحياة الدنيا والآخرة، وربط الإرادة بالدعوة للعمل والقتال، أي كل ما يعادل معنى فكرة الجهاد، أما العقل الاسلامي فيتوحد بفكرة التوحيد التي لازمها جوهرية المعرفة التي تعادل معنى فكرة الاجتهاد.

فما يميز ويلازم كل المراحل التاريخية الطبيعية الأربع الأولى هو طابع الخلاف والصراع الحاد والدموي. اذ أن كل المفاهيم والقيم محل خلاف واختلاف ما لم تتحول إلى مرجعية متسامية. وهذه بدورها تاريخية وعابرة

مفهوم الحق على سبيل المثال، بوصفه الصيغة الأكثر سموا ومنطقية وعقلانية للوعي الاجتماعي والسياسي يعكس في الأغلب منطق القوة كما انه قابل للتوظيف بما يناقض فكرة الحق كما هي. فهو يشرع إلى جانب القوانين التي تؤسس لقيم الحق والعدل وغيرها، قوانين العبودية والاستعباد والتمييز العنصري والقتل واحتقار الآخرين وما شابه ذلك من حقوق أخرى عديدة. وحتى في أفضل ما توصلت له فكرة الحق في المرحلة الدينية السياسية الثالثة، فانه ظل محكوما بفكرة الانتماء الديني وليس بفكرة الحق كما هي. والشيء نفسه يمكن قوله عن الحقوق.

لقد كانت فكرة الحقوق من الناحية التاريخية قفزة هائلة في عالم الوجود الطبيعي للبشر، لكنها ظلت جزئية على الدوام. وينطبق هذا على جميع المفاهيم والقيم بدون استثناء مثل الإخوة والتسامح والحريّة والإنسانية وما إلى ذلك.

إن التحول العاصف في المفاهيم والقيم القديمة قد حدث ولازم المرحلة الأخيرة في التاريخ الطبيعي، اي المرحلة السياسية الاقتصادية. والانقلاب الجوهري فيها ينبع من أن التحولات فيها تحدث بأثر تأمل الواقع ومتطلباته وليس حسب ما تفرضه العقائد، اي أن التحدي والإرادة الفاعلة والبدائل لم تعد محكومة بالعقل التبريري والتوفيقي وما شابه ذلك بل بالعقل الواقعي والمستقبلي. الأمر الذي حدد بدوره مضمون المفاهيم والقيم الجديدة وجعلها في الوقت نفسه عرضة للتغير والتبدل والتدقيق والتحقيق بوصفها مظاهرا للتجارب الذاتية والتلقائية الثقافية والتاريخية

وبالتالي فان مضموم وحقيقة التلقائية هنا مع فكرة تأسيسها للانتقال. ومن ثم فان مساهمتها في إرساء أسس الوعي الذاتي يبقى محدودا. لكنه لا طريق آخر غيره للنضوج. فالعقل متنوع في مجرى المراحل، لكنه لا يتحول إلى حكمة إلا حالما يحتكم للحق والحقيقة، أي حالما يكون قادرا على تذليل بقايا الوجود الطبيعي، أو المراحل الثلاث الأولى، وبالأخص الثالثة والرابعة. وذلك لأنهما يمثلان المسار لأكثر تعقيدا وديناميكية في التطور التاريخي، وفيهما ومن خلالهما فقط يمكن الانتقال إلى التاريخ الماوراطبيعي، اي المبني على التلقائية المبدعة للعقل النظري والعملي والتحرر التام من بقايا الخلاف المحكوم بفكرة المصالح ونفسية الغريزة. الأمر الذي جعل على الدوام من المنهج الأكثر تمكننا في الوعي

النظري والعملي هو ذاك الذي يهدف إلى **التأسيس التلقائي المستمر**، أي القادر على تأسيس الانتقال إلى مرحلة أكثر رقيا والبقاء ضمن سياق التاريخ الذاتي.

ذلك يعني أن التلقائية هي منظومة. أنها تحتوي بالضرورة على فكرة التحدي والإرادة والبدائل النظرية والعملية. وبدونها يصبح التقليد سيد الموقف. فترجمة إبداع الآخرين يتحول على سبيل المثال إلى "إبداع" بينما هو مجرد نقل لغوي. انه يشتت ويهدم فكرة التناسب والمركزية ويجعل كل ما هو عرضي وعابر وهامشي جوهريا وثابتا ومركزيا في الفكر والسياسة والاجتماع.

الأمر الذي جعل من الثقافة التلقائية المبدعة على الدوام حالة تلازم مرحلة الانتقال من التاريخ الطبيعي إلى الماوراطبيعي، اي ثقافة التأسيس الإيجابي القادرة على نفي إشكالية وخلاف الثقافة والحضارة. وذلك لان هذه الإشكالية هي النتاج الملازم للتاريخ الطبيعي وبالأخص في المرحلة الثانية (الثقافية الدينية) والثالثة (الدينية السياسية) منه. اذ عادة ما تنشأ الحضارة الخاصة والمتميزة في المرحلة الثانية والثالثة. أنها تتمثل وتهذب بأثر التقليد المرجعيات الثقافية والمبادئ المتسامية. ومن ثم تجسد تجارب الأمم في كيفية توحيد وتوليف منظومات المرجعيات المتسامية في منظومة كبرى وهذه بدورها تعادل معنى الحضارة. فالحضارة ملازمة لصيرورة الأمم الثقافية الكبرى. وخصوصية كل منها تكمن في كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والدولة. أنها تحل ذلك من خلال معاناة تذليل الخلاف والتناقض عبر التحدي والإرادة الواعية وفكرة البدائل. أنها تصنع عقلها الثقافي الخاص. وفي هذا يكمن طابعها الجزئي أيضا.غير انه في طابعها الجزئي هذا تبرز خصوصيتها وأصالتها. والسبب يكمن في أن تحديها للإشكاليات الكبرى وتصنيعها للبدائل يجري ضمن قيود الوجود الطبيعي. وبالتالي فهي ليست "إنسانية" بالمعنى الميتافيزيقي، لانها طبيعية ومحكومة بالطبيعة. وفي مجرى الانتقال إلى المرحلة الخامسة فقط (الاقتصادية الحقوقية) يمكن إرساء أسس الثقافات المتنوعة للحضارة الإنسانية المتوحدة. وذلك لأنه في هذه المرحلة فقط يصبح التفكير والعمل مرتبطان بفكرة الاحتمال العقلاني بوصفها فكرة مستقبلية. وهنا فقط يجري العمل من اجل المستقبل وبمعاييره، ومن ثم إلغاء وتذليل فكرة وأساليب الرجوع إلى الماضي بصورة نهاية، بمعنى أن الماضي يذوب ويفقد قيمته المرجعية بالنسبة لتأسيس البدائل. ومن الممكنة رؤية ذلك على مثال التجربتين الأكثر قربا إلينا وهي التجربة الأوربية والإسلامية.

فقد جرى هذا الانتقال في التاريخ الأوربي بأثر سقوط الإمبراطورية الرومانية (سقوط روما)، التي احتوت على مكونات الحضارة العالمية (عبر دمجها بقايا ونماذج الحضارة اليونانية) والأمة المحورية (الرومية)، والتي لازمت عملية الانتقال من المرحلة الأولى (المرحلة العرقية – الثقافية) إلى الثانية (المرحلة الثقافية – الدينية). لكنها لم تمتلك العقيدة أو الفلسفة القادرة على توحيد الجميع "طواعية". أما انتقالها اللاحق إلى المرحلة الدينية السياسية، فقد جرت هي بدورها عبر تفاعل الثنائيات الكبرى لاتجاه التفاؤل، وفاعلية الإرادة، وكيفية النفي، ومضمون العقل. إذ خضع فيها اتجاه **التفاؤل** منذ البداية لنظرة تشاؤمية، ظلت سائد وفاعلة فيها. أما **فاعلية** الإرادة فقد تحولت من العنف والانتقام إلى الخمول والمحبة. أما كيفية **نفيها** للثقافة السابقة لها فقد جرى من خلال هدمها الكامل والانغلاق على النفس. أما **عقلها** (النظري والعملي) الاجتماعي والثقافي فقد خضع للإيمان الكنسي ومتطلباته. أما النتيجة فقد أدت إلى سيادة ثقافة نصرانية عقائدية – كنسية – خاملة – إيمانية. وجرى رمي الماضي وتعتيم المستقبل (الروح المتشائم). مما أدى إلى صعوبة مزاولة العلم والأدب والحقوق والدولة المستقلة. لهذا كان البديل القادر على وضع أطر جديدة في تحديد المثال ونهاية التاريخ النصراني في مؤسسات وقيم جديدة (بديلة) ممكنا من خارج النصرانية والكنيسة عبر بلورة بديل شامل بدءا من الله وانتهاء بالدنيا باعتبارها حلقات أو أولويات النماذج المثلى للحضارة والثقافة النصرانية الأوربية القروسطية. من هنا كان النفي يؤكد على أولويات الإنسان لا الله، والمادة لا الروح، والدولة لا الكنيسة، والدنيا لا الدين (المجتمع المدني والحقوق لا أخلاقية "الكتاب المقدس" ولوائح الكنيسة)، أي كل ما جسدته مرحلة الانتقال الكبرى من المرحلة الدينية السياسية إلى المرحلة السياسية – الاقتصادية. بعبارة أخرى، لقد كان الرجوع إلى الوراء (الإغريق والرومان) هو أسلوب تجاوز المستقبل النصراني (المتشائم). وأدى ذلك إلى بلورة المبادئ والقيم الجديدة ووضعها ضمن أولويات: التفاؤل – والفاعلية – والنفي – والعقل. وهي مكونات وضعت وأسست وتغلغلت في أولويات الحضارة

والثقافة الأوربية المعاصرة (العلمية والتجريبية والنظام المدني والدنيوية والشرعية والديمقراطية). وقد ترتب على كل هذا الانتقال التاريخي تبدلا في القيم والمفاهيم والسلوك الوسائل والغايات. ففي مجال القيم، على سبيل المثال، نرى سقوط قيم الجسد والظاهر (الحقوق والمادية) واستبدالها بقيم الروح والباطن (الدين والزهد) قد تلازمت مع مرحلة الانتقال من المرحلة الثقافية – الدينية إلى المرحلة الدينية – السياسية. بينما أدت في مجرى الانتقال من الأخيرة إلى المرحلة السياسية – الاقتصادية إلى سقوط الكنيسة والنصرانية وتهشم قيمها. ومن ثم استبدالها بقيم البرجوازية الليبرالية، الذي يعادل سقوط قيم الروح والباطن (الدين والزهد) واستبدالها بقيم الجسد والروح (الاقتصاد والسياسة). كما أن سقوط البرجوازية الليبرالية في الكولونيالية قد أدى إلى تهشم قيمها الاقتصادية العامة (حرية المنافسة إلى المنافسة في الغزو والاحتلال ونهب الثروات) والسياسية العامة (من الحرية والإخاء والمحبة إلى نقيضها). لكنه وضعها ضمن نوعيتها الخاصة في حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي، بوصفها تجربة خاصة (أوربية) ضمن سياق المسار التاريخي لقطع المراحل الثقافية والتكامل الذاتي. بعبارة أخرى، إن قطع الأشواط الثقافية في المسار التاريخي هو تجارب خاصة، لكنها تقف جميعا في نهاية أمام المرحلة الرابعة وتبقى عندها. ولا يمكن تجاوزها ما لن تتجاوز المركزيات الثقافية العالمية لأخرى مراحل التطور التاريخي صوب الرابعة وانتهاءها الفعلي في تكامل ثقافي مميز[1].

أما تكامل منظومة المرجعيات المتسامية والمركزية الثقافية في مجرى الانتقال من **المرحلة الثقافية – الدينية** إلى **المرحلة الدينية – السياسية في النموذج الاسلامي،** فقد جرت من خلال حلها الخاص لإشكاليات الوجود الطبيعي

---

[1] لماذا يجري ذلك؟ ولماذا لا يمكن اختراق لهذه المرحلة إلى المرحلة الخامسة، الوعي الاقتصادي الحقوقي؟ انه مرتبطة بهيمنة الجسد الغرائز ونمط الثقافة والرؤية. إن المرحلة الرابعة تحتوي على كل بقايا المراحل الثلاث بوصفها تاريخي "طبيعيا"، اي يحتوي على زمن الوجود العابر. بينما التاريخ الحقيقي هو تاريخ الحق، اي تاريخ الحقوق والرؤية الحقوقية. ولا يمكنها الهيمنة في السلوك الفعلي الظاهر والباطن بين الدولة والأمم والمراكز الثقافية الكبرى، ما لم يجري تذليل كل بقايا الجسد والغريزة ووعيهما السياسي. (الوعي السياسي الغريزي. تقاليده في الهيمنة والغدر والغلبة وما شابه ذلك).

والماوراطبيعي على مستوى الفرد والجماعة والدولة. بمعنى أنها بلورت حلولها الخاصة من خلال صنع أنماطه الخاصة لا**تجاه التفاؤل، وفاعلية الإرادة، وكيفية النفي، ومضمون العقل.**

فقد كانت المرحلة الثقافية- الدينية تتطابق مع "الجاهلية"، أي مع زمن الوجود الخاص للعرب ما قبل الإسلام. وقد كان الوصف الاسلامي لما قبله "بالجاهلية" يحتوي على إدراك خاص للتفاؤل بالمستقبل، ونظرة تناسبه فيما يتعلق بإرادة التغيير وكيفيته، أي حسب نمط جديد من "العقل". فقد كان العقل الاسلامي الأول يستمد مقوماته من أصوله وجذوره العربية، بمعنى عقل الأشياء، أي ربطها بقوة قادرة على التثبيت. والعقل هو قوة الثبات في الرؤية والمواقف والحلول.

فقد تبلورت الصيغة العامة للتفاؤل الاسلامي تجاه إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للإنسان من خلال نفي مرجعيات الفكرة الجاهلية ومفاهيمها وقيمها وسلوكها، وبالأخص ما يتعلق منه بفكرة الزمن والوجود والمعنى. حيث واجهت الزمن البارد للجاهلية والتجزئة وقيم القبيلة والعائلة، أي تقاليد الدماء والأقرباء والعابر وما شابه ذلك بتاريخ الوجود الإلهي وفكرة التوحيد والوحدة.

فقد احتوت فكرة التوحيد الإسلامية على نمط خاص من اتجاه التفاؤل، وفاعلية الإرادة، وكيفية النفي، ومضمون العقل. أنها ذللت تقاليد التشاؤم والموت الجاهلية، ووجهت الارادة الفردية والجماعية صوب الله والنفس والأمة وقيمها الجديدة، بمعنى نفيها لكل مكونات الذهنية ولنفسية الجاهلية، مع ما ترتب عليه من صنع متميز لعقل جديد، هو العقل الاسلامي، أي العقل الثقافي. وقد نما وتراكم وأبدع في آن واحد مرجعيات فكرية متسامية ومنظومات خاص في كافة ميادين العلم والعمل، ومن ثم مركزيته الثقافية الخاصة. وقد شكلت فكرة الوحدة مضمونها الجوهري، وأبدعت على مثالها نموذج الوحدة في العقائد الكبرى والمناهج والعبادات والقيم والتعايش (فكرة الجماعة والأمة). الأمر الذي حدد بدوره قيمة الاعتدال بوصفه عقل الوحدة ومصدرها ومضمونها. بمعنى تكفل الوحدة في صنع الاعتدال، واثر الاعتدال في ديمومة الوحدة بوصفها مرجعية متسامية. وانعكس

ذلك في كل ميادين للعلم والعمل،بحيث وجدت تعبيرها النموذجي في ثنائيات الاعتدال الكبرى مثل وحدة القران والسنة، والعقل والنقل، والرواية والدراية، والاجتهاد والإجماع، والتفسير والتأويل، والطريقة والشريعة، والظاهر والباطن. ولكل منها منظوماته الخاصة. إذ وجدت ثنائية الظاهر والباطن انعكاسها ومنظوماتها في التفسير والتأويل، والعقل والنقل، والشريعة والحقيقة، وكل القيم الكبرى. ففي الجهاد، على سبيل المثال، حصلت على جهاد الباطن (الأكبر) وجهاد الظاهر (الأصغر) وهكذا دواليك. وفي مجال الجماعة والأمة بلغت ذروتها في فكرة "الأمة الوسط" بوصفها امة الاعتدال. باختصار إننا نعثر في نموذج الانتقال التاريخي إلى المرحلة الدينية السياسية التي أسس لها الإسلام على نموذج خاص في صنع مركزيته الثقافية.

إن مضمون وخصوصية الحضارة تبرز من خلال إبداعها الخاص لوحدة **المركزية الثقافية والمرجعية المتسامية**. والمقصود بالمركزية هنا هو أسلوب وجود المنظومات في الطبيعة والمجتمع الإنساني والثقافة. فالمنظومة صيرورة تاريخية. أما في الميدان الثقافي الإنساني، فان المركزية تلازم بالضرورة انتقال الزمن إلى تاريخ، مع ما يترتب عليه بالضرورة من إنتاج خاص للمركزية الثقافية. وهذا بدوره وثيق الارتباط بمساعي البشر لصنع منظومات. وعليه يمكننا النظر إلى تاريخ التمدن والثقافة الإنسانية على انه تاريخ المنظومات الكبرى والصغرى في مختلف الميادين. من هنا أيضا يمكننا القول، بان "التاريخ الكبير" هو منظومة كبرى. ومن هذه النتيجة يمكننا افتراض أن المنظومات الكبرى هي الوحيدة القادرة على صنع مركزيات ثقافية كبرى، أي حضارات متميزة.

ولا يمكن للمركزية الثقافية أن تبرز بهيئة كيان مستقل ما لم تتراكم فيها منظومة **المرجعيات الثقافية**، أي المنظومة المدركة لوحدة مبادئها المميزة والفاعلة في كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة. وبالتالي، فان صنع منظومة المرجعيات الثقافية هو الأسلوب الوحيد الذي يعبر عن طبيعة المركزية الثقافية ونوعيتها. وما عدا ذلك فان القوى "الفاعلة" في التاريخ

بما في ذلك حالما تصنع إمبراطوريات كبرى، تمثل ما يمكن دعوته بالزمن الجغرافي وليس بالتاريخ الروحي. لعل نماذجها الكبرى في المغولية وأمثالها.

إن الترابط بين المركزية الثقافية ومرجعياتها المتسامية هو ترابط متلازم. إلا أن المنظومة المترتبة على هذا الترابط، واثر هذه المنظومة اللاحق في التاريخ يتوقف على كمية ونوعية الطاقة الكامنة في كيفية حلها لإشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة. وعلى كيفية هذا الحل ونتائجه تظهر نوعية المركزيات الثقافية. بعبارة أخرى، إن صيرورة وتراكم الوعي الذاتي لمبادئ المرجعيات الثقافية وتوظيفها العملي، هو أسلوب الصعود التاريخي للمركزيات الثقافية. وضمن هذا السياق يمكنني القول، بان التاريخ يعرف ثلاثة أنواع من **المركزيات الثقافية الكبرى**.

- **مركزية تاريخية ما فوق زمنية**. وتتميز بكونها أكثر ثابتا وديمومة من حيث منظومة مرجعياتها الثقافية. ومن الناحية التاريخية يمكننا العثور على أربع مركزيات ما فوق زمنية، أو مركزيات ثقافية كبرى، وهي على التوالي: (الصينية (الآسيوية – البوذية)، والهندية (لاحقا الهندوسية)، والأوربية (النصرانية - الجرمانية السكسونية والرومانية اللاتينية، مع إضافات متراكمة من اسكندنافية وسلافية وغيرها)، والإسلامية.
- **مركزية زمنية**. اقل ثباتا وديمومة بذاتها، لكنها فاعلة في تصنيع منظومة المرجعيات الثقافية للمركزيات التاريخية الكبرى. نموذجها في المركزية الثقافية لوادي الرافدين (سومر وبابل وآشور) والمصرية القديمة (الفرعونية) والفارسية، اللواتي ذبن جميعا في تراث المنطقة أولا، وفي المركزية الثقافية الإسلامية لاحقا. وضمن هذا التوصيف تندرج أيضا المركزية الثقافية للإغريق والرومان، اللتان ذابتا في المركزية الثقافية الأوربية.
- **مركزيات عابرة**، أي فردية وجزئية.

وصيرورة الحضارة وتكاملها مرتبط بالمركزية التاريخية والزمنية. ومن ثم لكل نمط من هذه المركزيات حضاراته الخاصة، المتباينة والمتنوعة في كيفية حلها لإشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي، والمتوحدة في تاريخها الذاتي بوصفها عملية انتقال من الزمن إلى التاريخ. وهي عملية لن تنته ما لم يجر تجاوز مراحل التاريخ الطبيعي وتذليل بقاياها في الروح والجسد الفردي والجماعي والقومي، صوب التكامل النوعي الإنساني الجديد في مسار المغامرة الحية للتاريخ الماوراطبيعي.

فإذا كان ظهور المركزية وثيق الارتباط بالزمن الوجودي للتجمعات البشرية، فان تحولها إلى مركزية ثقافية هو انتقال منظومي للتاريخ الإنساني، أي انتقال مبني على أسس منهجية لفكرة المركزية بوصفها وعيا ذاتيا ثقافيا. بعبارة أخرى، إن ظهور فكرة المركزية، بوصفها تراكما ذاتيا هي عملية طبيعية تاريخية تلازم الزمن الوجودي، بينما يعادل تحولها إلى مركزية ثقافية معنى الإدراك الواعي للفكرة المركزية والعمل بموجبها. وفي مجراها فقط يصبح زمن المركزية الثقافية تاريخا.

فإذا كانت المركزيات الثقافية القديمة مبنية على أساس المركز الإمبراطوري والأطراف التابعة، فان الأقطاب المعاصرة (والمحتملة)، هي الصيغة الحديثة للمركزيات الثقافية. وما يميزها عن سابقاتها هو أنها مبنية على أساس المرجعيات الثقافية التاريخية الخاصة، ونمو مكونات الدولة الحديثة، والفكرة القومية، في جمعية محكومة بالفكرة الجوهرية للمرحلة الرابعة (السياسية – الاقتصادية) في نمو القوميات، ومن ثم انتقالها إلى فكرة الأمة الجامعة المرافقة لصيرورة المرحلة الخامسة (الاقتصادية - الحقوقية)، أي **الأمة الثقافية الكبرى** (المتخطية للقوميات والأمم)، أي العاملة بمعايير التاريخ الماوراطبيعي (الروحي).

وتتمثل الأقطاب (المركزيات) المعاصرة والمحتملة حالة الاختلاف والصراع بفعل هيمنة التاريخ الطبيعي على النفس والعقل، أي أنها جزء من نمو الأمم في مجرى تطورها الذاتي. أنها عملية غير متكافئة وغير متساوية من هنا لا

يمكن للجميع الارتقاء إلى مراحل التاريخ الماوراطبيعي (الروحي) ما لم يصل كل منهم في مجرى معاناته الذاتية بلوغ تكامله الذاتي بهيئة "قطب روحي"، أي ثقافي كامل. وبالتالي، فان أكبر هذه الأقطاب وأقواها وأكثرها كمالا وتطورا في مجرى المراحل الثلاث التاريخية الثقافية (العرقية – الثقافية، والثقافية – الدينية، والدينية – السياسية) سوف يصطدم بحدود المرحلة الرابعة (السياسية – الاقتصادية)، ويتضخم فيها وضمنها، ما لم تلتحق به البقية الباقية من الأقطاب. إذ لا يمكن الارتقاء إلى مصاف المرحلة الخامسة (الاقتصادية- الحقوقية) على النطاق العالمي ما لم يرتق الجميع إليها. وذلك لأنه لا يمكن للزمن والتاريخ إن يتعايشا سوية، كما لا يمكن للطبيعي والماوراطبيعي إن يتناغما في كل واحد ما لم يجر تذليل الزمن (الوجودي) والانتقال إلى التاريخ (الروحي)، وتذليل الطبيعي بمعايير الماوراطبيعي، أي تذليل الماضي ومخلفاته بمعايير المستقبل.

إن صيرورة الأقطاب الثقافية المعاصرة في مجرى العولمة المعاصرة وديناميكية الانتقال المتناقض صوب "التاريخ الروحي" ليست قانونا صارما، وذلك لان التاريخ لا يتحكم فيه قانون صارم، بل يتحكم فيه الاحتمال والبدائل المتنوعة. أما السؤال المتعلق فيما إذا كان بالإمكان تحويل هذا الاحتمال إلى فكرة عقلانية للبدائل، وما إذا كانت هذه الإمكانية إرادية أم أنها بدورها محددة بمرجعيات هي حصيلة التاريخ القومي والعالمي، فان الإجابة عليه ممكنة من خلال تناول فكرة المركزية الثقافية والمرجعيات المتسامية والعمل على نماذجها الملموسة.

فالمقدمة العامة بهذا الصدد هي أن لكل مركزية ثقافية ومنظومة مرجعياتها الثقافية قيمتها النسبية بالنسبة للتاريخ، وقيمتها المطلقة بالنسبة للأمة. من هنا إمكانية "سلبيتها" للآخرين و"إيجابيتها" للأمة (أو الأنا). فإذا كان "منطق" التاريخ يتجسد عبر الصراع والتحدي الشائك، فان الحكمة الممكنة فيه تتمثل في بناء الأنا بالاستناد إلى مرجعياتها. لأنه الأسلوب الوحيد القادر على صنع تكافؤ في الرؤية المتبادلة. وعلى هذا الإدراك تتوقف إمكانية ونوعية المساهمة في تيار "العولمة" المعاصرة، أي المساهمة في صنع توازن عالمي على أساس "الأقطاب". فالأقطاب

المعاصرة هي إقطاعيات عصرية بما في ذلك تمثيلها في "جمعية الأمم المتحدة". إذ أن وحدتها في الأغلب قهرية وتصويتها لعبة تحددها القوة لا العقل ولا الأخلاق وتتنافى مع مبدأ الديمقراطية المعلن. كل ذلك يجعل من الأقطاب الثقافية الصيغة الممكنة والعقلانية كبديل لواقع التوازن المبني على القوة. فالقوة لا تصنع توازنا، بل خللا، أو في أفضل الأحوال أنها تسوّق وهم التوازن. لان الجميع منهمكون في سباق خفي تحدده القوى البهيمية لا الإنسانية. ومن هنا فان لتوازن "الأقطاب الثقافية" شرعيته في تاريخ الأمم ويعطي لوحدتها واتفاقها تلقائية المعنى المتراكم في تجاربها ككل. وفي ظروف العالم الآنية والمرئية هي:

- الأوربية
- الصينية
- الهندية
- الروسية
- الأمريكية (الانجلوسكسونية)
- الأمريكية (الأصلية - اللاتينية)
- الإسلامية (الآسيوية - الأفريقية)

فتلك هي الأقطاب القادرة على توحيد ذواتها في كيانات ثقافية سياسية (بما في ذلك صنع جمعياتها الأممية) باعتباره أسلوب صنع العولمة الحقيقية المتوازنة بمعايير ثقافية – إنسانية، أي صنع ديناميكية قادرة على بناء توازن عالمي عقلاني وأخلاقي. ومن ثم نفي معالم القوة بقوة المعالم المتراكمة في التجارب الروحية للأمم في مرجعياتها. إن للأمم على الدوام مرجعيات روحية كبرى قادرة على التلاقي والتفاهم، وبالأخص حالما ترتقي إلى مصاف التاريخ الروحي. ففي هذا التاريخ، أي منذ بداية المرحلة الاقتصادية الحقوقية(الخامسة) تصبح الفكرة المستقبلية هي مصدر الإلهام ومثاله في الوقت نفسه. مع ما يترتب عليه من اضمحلال تدريجي لزمن الأسلاف والقوة البهيمية، ويصبح العقل الثقافي الكوني هو القوة الوحيدة الفاعلة في تنظيم الوجود.

إننا نقف هنا أمام الإشكالية التاريخية الثقافية لحدود الزمن الطبيعي وآفاق التاريخ الماوراطبيعي. وقبل بلوغ هذه المرحلة لابد للأمم من سلوك طرقها الخاصة الكامنة في تاريخها الذاتي، أي تاريخ منظوماتها المرجعية الكبرى. إذ لكل مرحلة مرجعياتها. والتطور الفعلي والنوعي في المراحل يفترض تذليل القاعدة الأولية للمرحلة الحالية بما يليها. فهو الطريق الوحيد الفعلي لصيرورة المركزيات الجديدة أيضا. وذلك لان لكل مرحلة مركزيتها الملازمة لمنظومة مرجعياتها المتسامية. وبالتالي، لا يمكن لأية مركزية ثقافية فيما قبل التاريخ الروحي أن تكون شاملة وعامة، وذلك لأنها مجرد تجربة واحدة أو خاصة من تجارب المركزيات الثقافية التاريخية. وقد جعلت أو ستجعل العولمة المعاصرة من هذه الحقيقة بديهية ثقافية كبرى مع مرور الزمن. وذلك لأنها تهشم وتقضي بصورة نهائية على فكرة وواقع المركز والأطراف الإمبراطورية (في العصور الماضية) والكولونيالية (في العصور الحديثة).

فقد كانت المركزيات الثقافية القديمة مبنية على أسس المركز الإمبراطوري والأطراف، وهكذا هو الحال بالنسبة للمرحلة الكولونيالية. وتعكس هذه الظاهرة وتقاليدها بقاء وفاعلية النفسية والذهنية المميزة والملازمة لمقومات المراحل الثلاث الأولية للتطور البشري إلا وهي المرحلة العرقية – الثقافية، والمرحلة الثقافية – الدينية، والمرحلة الدينية – السياسية. أما المرحلة السياسية – الاقتصادية، فأنها تذلل الأبعاد الأسطورية واللاهوتية والدينية في العلم والعمل وتبرز أولوية الفكرة السياسية والاقتصادية. وعليها يجري بناء العلاقة بين الدول والأمم، والتي تستعيد بدورها الكوامن الدفينة في علاقة المركز والأطراف القديمة والحديثة، لكنها تقف مع مرور الزمن أمام حدودها الذاتية بفعل الأثر الفعال للعلم والتكنولوجيا التي تجعل من المباراة في هذا المجال ميدانا له حدوده الاقتصادية، ومن ثم تضع بالضرورة ضرورة الفكرة الحقوقية، بمعنى الانتقال التدريجي صوب المرحلة الاقتصادية- الحقوقية. ولا يمكن الانتقال إليها بصورة منفردة. من هنا وقوفها أول الأمر ضمن حدودها الذاتية، أي الوقوف ضمن حدود ما ادعوه

بالأقطاب الثقافية والتطور ضمنها وبمعاييرها إلى أن يجري تذليلها لاحقا بقوة العقل الكوني أو العقل الثقافي الإنساني. بمعنى الانتقال إلى المرحلة الخامسة وتطورها اللاحق بوصفه بداية ما ادعوه بالتاريخ الروحي. وذلك لان المرحلة الاقتصادية- الحقوقية هي مرحلة انتقال البشرية إلى الإنسانية، ومرحلة الصيرورة الأولية للعقل الكوني والعقل الثقافي الإنساني. ولا يمكن الولوج فيها ما لم تتكامل الأقوام والشعوب في أمم، والأمم في أمة كبرى، أي كل ما يشكل مضمون وأسلوب الصيرورة المعقدة للأقطاب المعاصرة.

وترتبط هذه الصيرورة بالمقدمات والمقومات الجديدة لظهور ونمو الأقطاب المعاصرة، بوصفها كينونة مبنية على أساس المرجعيات الثقافية الذاتية ونمو مكونات الدولة الحديثة في جمعية محكومة بالفكرة الاقتصادية –الحقوقية. وهذه بدورها ليست إلا المرحلة الخامسة في نمو القوميات ومن ثم انتقالها إلى فكرة الأمة الجامعة، أي الأمة الثقافية الكبرى. وحالما تتكامل بذاتها ولذاتها عندها سيبدأ عالم جديد هو ما ادعوه بالتاريخ المستقبلي. فالجميع تتعب في العدو. ولا يمكن للمرء أن يفوز دوما. والوقوف عند تخوم التاريخ "الطبيعي"، أي ما قبل الانتقال إلى المرحلة الخامسة (الاقتصادية الحقوقية) والاستعداد لتجاوزها إلى مراحل التاريخ ما وراء الطبيعي (الروحي)، تفترض المساومة المستقبلية بهيئة اتفاق روحي يقوم على وحدة وتراكم القانون والأخلاق والعلم.

إن هذه النتيجة ممكنة فقط حالما تتطور وتتراكم الأقطاب الثقافية المعاصرة بوصفها صيغة جديدة ومحدّثة لفكرة المركزيات الثقافية القديمة. وحالما تتحول إلى مركزية إنسانية فإنها تتجاوز التاريخي الطبيعي إلى التاريخ الروحي. وهي عملية لا تقل تعقيدا عما سبقها، بسبب ضرورة التذليل الشامل لأرث التاريخ الطبيعي، ولكنها تخلو من مغامرات الغريزة، بسبب تهذب وتشذب نموها وتطورها وتكاملها بمعايير العقل الكوني أو العقل الثقافي، أي كل ما سيجري ويستجيب للمراحل الثلاث الأخيرة (المرحلة الاقتصادية- الحقوقية، والمرحلة الحقوقية – الأخلاقية، والمرحلة الأخلاقية – العلمية).

ولا يمكن بلوغ ذلك، أي الولوج في عالم التاريخ الروحي ما لم تقف جميع الأقطاب عند حدودها. بمعنى إدراك حدودها الذاتية، وإدراك ضرورة وحيوية المساومة التاريخية الفعلية. وهي مساومة يحددها بقدر واحد اثر المسار الواقعي للتاريخ، والمقدمات الفعلية لإدراك الضرورة. بمعنى أنها نتاج أربع مقدمات ومقومات كبرى وهي كل من الاصطدام المتبادل، وإدراك الحدود الذاتية، وتذليل أوهام الذروة، وإدراك أولوية وجوهرية الحق والأخلاق والعلم بالنسبة للفكرة المستقبلية.

تكشف تجارب المركزيات الثقافية عن ان مسارها الطبيعي يوصلها بالضرورة إلى إدراك حدودها الذاتية. بمعنى بلوغ الحقيقة القائلة، بان الطريق الواقعي والممكن والمعقول والواجب يقوم في **إدراك حدود النفس.** وهذه بدورها النتيجة المتراكمة في مجرى تطور المركزية (الجزئية) وإعادة تأسيسها الجديد في العالم الحديث والمعاصر، أي بلورة مضمون العولمة العقلانية والإنسانية المحتملة بوصفها بديلا متراكما من تناغم وإجماع المركزيات الجزئية حالما تبلغ ذروتها العقلانية – الإنسانية عبر توليف أولوية وجوهرية الحق والأخلاق والعلم. وهي حصيلة جلية على مثال تجارب الماضي جميعا بدون استثناء. وتنطبق على مركزيات الحاضر. بمعنى أنها تنطبق على المركزيات المافوق زمنية (المركزيات الثقافية الكبرى) كالصينية، والهندية والأوربية والإسلامية. وكذلك على مختلف المركزيات الجزئية والمحتملة مثل الروسية والأمريكية (الشمالية والجنوبية) واليابانية وغيرها.

فوراء كل منها وعنها تمخضت تجارب تاريخية متميزة. وفي الوقت نفسه يحتوي كل منها، وبالأخص المركزيات المافوق زمنية (الثقافية الكبرى) على إمكانية أو استعداد للتجدد والتطور. إلا أن لكل منها حدوده الذاتية. فالتجارب المركزية الهندية والصينية لحد الآن هي أشبه ما تكون بعوالم هائلة ولكنها ليست كونية، شأن زحل والمريخ مضيئة لكنها بعيدة. والسبب يكمن في طابعها القومي. وهذا بدوره نتاج ما يمكن دعوته بالانغلاق الخارجي للصين (وصورته الرمزية

في سور الصين العظيم)، والانغلاق الداخلي للهند (بهيئة الألوان المتميزة – فارنا، أو ما يسمى بنظام الطبقات المغلقة). ولكل منهما فلسفته الخاصة في كل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي على مستوى الفرد والجماعة والأمة، الذي صنع بدوره فكرة الانغلاق بوصفها صورة من صور الحدود الذاتية.

بينما الأمر يختلف اختلافا كبيرا بالنسبة **لتجربة المركزية الأوربية.** وذلك لأنها تجربة متوسطية من حيث الأصل والجذر، وقارية من حيث الأطر، وكونية من حيث الأثر. فقد مرت تجربة المركزية الأوربية من الناحية التاريخية بثلاث مراحل لكل منها منظومات مرجعية ثقافية خاصة وهي على التوالي:

- المرحلة الأولى - تكونت بأثر سقوط روما واضمحلال وتلاشي التراث اليوناني والروماني. ثم هيمنة الكنسية وما لازمها من حروب دينية (صليبية خارجية) وداخلية.
- المرحلة الثانية – مرحلة نفي السابقة. وتراكمت عبر الإصلاح، والتنوير، والدنيوية.
- المرحلة الثالثة – مرحلة القومية، والحروب القومية، والأوربية المركزية الكولونيالية، والأوربية الجديدة (الموحدة).

وقد كانت هذه المراحل ومركزياتها الثقافية حلقات مختلفة ومتوحدة ومتراكمة، بلورت مرجعياتها المتسامية (الجلية والمستترة) في الوعي الثقافي (التاريخي والسياسي والأخلاقي والجمالي..). وليس مصادفة ألا تتحرر الذهنية الأوربية المعاصرة، بعد كل مراحل التهذيب والتشذيب العقلانية والدنيوية والعلمية من ثقل ورموز وتقاليد الثقافة القديمة والعصور الوسطى والمرحلة الكولونيالية. إضافة لذلك، أن التجربة الأوربية مازالت في أعماقها الدفينة عرقية – أثنية – قومية – أوربية. وهو السبب الكامن في توليدها وتأسيسها لأشد النظريات تطرفا وغلوا في الخروج على الفكرة الإنسانية (كما هو جلي في إنتاجها وتطبيقها وتوظيفها للأفكار والأيديولوجيات العنصرية والابارتييد والفاشية والنازية). وليس مصادفة أن تندفع فيها إلى المقدمة بين الحين والآخر، بغض النظر عن مستوى

التطور الثقافي والعلمي والتكنولوجي، أنواع متباينة من الانغلاق الاثني والأخلاق الكلبية. إلا أن المركزية الأوربية الحديثة ومنظومة مرجعياتها الثقافية المتسامية، تبقى مع ذلك من بين أكثر المركزيات المعاصرة تجربة وتكاملا في هذا المجال لحد الآن. وذلك لأنها الوحيدة من بين المركزيات الثقافية الكبرى التي بلغت حدود المرحلة الرابعة (المرحلة السياسية – الاقتصادية) وتقف ملزمة عند أطرافها للانتقال إلى المرحلة الاقتصادية – الحقوقية (الخامسة). ولا يعني هذا الوقوف الملزم، أي الذي لا يمكن تذليله وتجاوزه بصور منفردة (لأنه سيجعل منها فريسة للآخرين)، إلا بوصول المركزيات الأخرى حدود المرحلة الرابعة في تطورها التلقائي. وهي المرحلة التي تهذب وتنفي بصورة تدريجية العناصر "الطبيعية" في المركزية الأوربية (الكولونيالية)، مع ما يترتب عليه بالضرورة من رجوع إلى النفس واعتراف ضمني بالحدود الذاتية، أي انتفاء العالمية. وذلك لان العالمية الجديدة هي أوسع من أن يمثلها أي من المركزيات القديمة والحالية. والسبب يكمن في أنها مركزية مستقبلية، أو مركزية المستقبل المبنية على أساس فكرة الاحتمال العقلاني والنزعة الإنسانية بوصفها عناصر فعالة وفاعلة ومتطورة في مرحلة الانتقال إلى التاريخ الماوراطبيعي (الروحي)[1].

وينطبق هذا أيضا على تجارب المركزيات الجزئية، كما هو الحال على سبيل المثال بالنسبة **للتجربة المركزية الروسية** والأمريكية. ففيما يخص التجربة الروسية، فإنها كانت، وبالأخص منذ نهاية القرن التاسع عشر عالمية من حيث الرغبة، قومية من حيث المحتوى. من هنا تناقضها وتعرجها وكبواتها المتكررة. بل يمكننا القول، بان المركزية الروسية في طريقها التاريخي أشبه بطرقها[2]. ولم يكن هذا التناقض معزولا عن طبيعة الخلاف التاريخي العميق في البنية الثقافية الروسية التي أعاقت إمكانية بلورة منظومة من المرجعيات المتسامية القادرة على

تصنيع مركزيتها الخاصة (الروسية). والمقصود بذلك صراع الروسي والأوربي فيها. فقد كان تعرج الطريق الروسي هنا جليا للدرجة التي جعلت من هذا الخلاف طريقان في الجسد والروح الروسيين، مستقلان ومتباينان ومتعارضان أحيانا. ولم يحل إلا بطريقة "قيصرية" بلشفية، أي انه لم يجر حله من خلال إرساء أسس المنظومة الذاتية المناسبة لتلقائية التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الروسي. بل على العكس. جرى كسر التراكم الطبيعي والمتناقض. من هنا مهمة تذليل التاريخ الطبيعي بل وإلغائه بمعايير الأيديولوجية الثورية، من اجل الانتقال إلى "التاريخ الحق"، كما هو جلي في ابتداع الأممية الشيوعية، التي كانت مجرد رغبة عارمة لا علاقة لها بالواقع والتاريخ والمستقبل. ومن ثم اجترارها نفس التناقض القديم، أي الرغبة العالمية والمحتوى القومي، الذي وجد تعبيره في فكرة الطليعة الأيديولوجية، كما نعثر عليها في مصطلحات شيوعية الكومنترن ثم طليعية الشعب السوفيتي. وهذا بدوره لم يكن في الواقع إلا الوجه الآخر لروحانية (أو ماسونية) مفتعلة. وذلك لأنها كانت تحتوي على تطويع أيديولوجي واعي أو غير واع للفكرة القيصرية القديمة عن "موسكو – روما الثالثة"[1]. وفي هذا كان يكمن سر القوة الفاعلة والجوهرية للفكرة الأيديولوجية المعوضة عن ضعف إمكانية البدائل المنظومية الشاملة. من هنا مسارها المعقد والمفتعل، بسبب رفعها الانقطاع التاريخي عن المرجعيات الثقافية الخاصة إلى مصاف المرجعية المطلقة. بعبارة أخرى، لقد كان الطريق المحتمل لبلوغ مركزية روسية جديدة يقوم عبر حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي الروسي بمعايير الفكرة الأوروآسيوية وليس الغربية الأوربية الصرف.

أما التجربة المركزية الأمريكية، فأنها هي الأخرى تمثل أحد النماذج المركزية الجزئية الكبرى في العالم المعاصر. عالمية من حيث مكوناتها العرقية والقومية والثقافية وليس ومن حيث مبادئها وغاياتها. فهي نموذج للتجربة الهجينة.

أنها محلية وجزئية ومصطنعة من حيث جذورها ومقدماتها، وبالتالي صعوبة انصهارها في بوتقة ثقافية واحدة ذات مرجعيات متسامية. وبالتالي ليست قادرة على صنع الاستقطاب الذاتي والتأثير الثقافي العميق. أنها بلا مدارس فلسفية قادرة على تنظيم الوعي وتنسيقه المنطقي والأخلاقي والجمالي والمعرفي. من هنا ضعف التجريد والمجرد فيها. كما أنها لا تدرك حقيقة العام. وهو سبب انتشار وهيمنة السينما والثقافة الجماهيرية والدعاية والإعلام والعسكرة. ومن ثم هيمنة مبدأ القوة فيها. أما هيمنتها فهي تكنولوجية من حيث الجوهر، وليست حتى علمية. مما حدد بدوره ضعف عناصر وعيها التاريخي[1]. الأمر الذي حدد وحاصر أصالتها في طابعها العملي فقط. ومن ثم فهي تجربة عابرة، أي زمنية وليست تاريخية، مادية وليست روحية. أنها تجربة اقتصادية تكنولوجية، أو تكنولوجية أكثر مما سواها. فحالما تضعف اقتصاديا بأثر المنافسة وصعود المركزيات الأخرى، أو تتأخر عن غيرها في ميدان التكنولوجيا، فان كل ما فيها يضمحل ويتلاشى. إذ لا شيء فيها يمكنه أن يلهب العقل والضمير والوعي التاريخي والثقافي.

من هنا ولعها بالزمن، الذي وجد تعبيره بأثر انحلال الاتحاد السوفيتي، كما هو جلي في إعلان القرن الحادي والعشرين "قرنا أمريكيا". إذ نعثر فيه على حدود الزمن وليس رؤية المستقبل. بحيث نراها تطابق بين تصوراتها العابرة والأيديولوجية وبين نفسها وحقيقة الوجود. وهذا بدوره ليس إلا النتيجة المترتبة على أن مرجعياتها الكبرى الثابتة مبنية على أساس التجريب والمنفعة. وعوضا عن أن تصنع بهذا الصدد فكرة الحرية بوصفها قيمة إنسانية مجردة وعامة، فأنها أدت إلى حرية المصلحة والمنفعة المباشرة. مع ما يترتب عليه من استفحال ظاهري وباطني للروح الكلبي والاستعداد الدائم لصنع الخرافات بما في ذلك باسم العلم! ولعل فكرة "القرن الأمريكي" من بين أكثرها فضيحة! فقد كانت فكرة القرن

---

[1] ليس مصادفة أن تهيمن في الثقافة الأمريكية العلوم التطبيقية السوسيولوجيا والسياسية. كما أن أفضل المؤرخين الأمريكيين وول ديورانت، في أفضل أعماله التاريخية العالمية هو مجرد تاريخ سردي جميل بلا فلسفة تناسبه.

الأمريكي (التي لم تستمر أكثر من عقد من الزمن) مجرد حكاية أو أسطورة بعشر خرافات! وهي الانتصار على الاتحاد السوفيتي، ونهاية الحرب الباردة، والقضاء على الحروب، وانتصار اقتصاد السوق، وانتصار الديمقراطية، والازدهار الشامل، والقطب الواحد (الأمريكي)، والقرن الأمريكي، والعولمة الجديدة (الأمريكية)، وأخيرا "نهاية التاريخ" وإعادة بناء العالم الجديد[١]. إن هذه الخرافات العشرة هي الصورة الرمزية لعشر سنوات من الهيمنة الأمريكية (٢٠٠١-٢٠١٠) تلاشت بأثر الحرب على العراق وأفغانستان، أي أكثر البلدان انحطاطا ومحاصرة وضعفا آنذاك!

كل ذلك يشير إلى الحقيقة الجوهرية القائمة في مضمون وآلية وآفاق المركزيات الثقافية بشكل عام والمعاصرة بشكل خاص. فمن الناحية الظاهرية تشير إلى أن نجاح كل منها مرتبط أساسا بكيفية الرجوع إلى الأصول بوصفه تحولا منظوميا، أي إدراكا واعيا ومستقبليا في نقل الفرد والمجتمع والدولة والثقافة من مرحلة إلى أخرى أكثر رقيا. فقد جرى نجاح التجربة الأوربية عبر الرجوع إلى الأصول، ونجاح التجربة الصينية والهندية هو الآخر جرى ضمن هذا السياق. ففي تجربة النجاح الصينية تكمن استمرارية المرجعيات الثقافية الكبرى والعميقة للمركزية الصينية. وبالتالي، لم تكن الماركسية بوصفها أيديولوجية سائدة سوى صيغة ظاهرية وعملية لمرجعيات ثقافية أعمق. بعبارة أخرى، لا يوجد في الماركسية الصينية ماركسية. كما أن نجاح التجربة الهندية (الغاندية) يقوم بالرجوع إلى النفس بما في ذلك عبر تأصيل الصراع السياسي اعتمادا على الفكر الهندي وتقاليده الروحية الثقافية. بينما كان فشل التجربة الروسية هو النتاج الحتمي للابتعاد أو العجز عن بلورة منظومة مرجعيات ثقافية خاصة ذاتية وتلقائية.

أما البعد الآخر أو الباطني لكل هذه العملية فيقوم في أن كل منها هو تجربة إنسانية وتاريخية لها حدودها الذاتية، ومن ثم استحالة تحولها إلى صيغة كونية

[١] (عالم قديم – أوربي – عالم جديد أمريكي) (هنا مركزية كولونيالية محسنة)

مطلقة أو عامة. إذ في كل المركزيات الناجحة تكمن أيضا عناصر تخريبها الداخلية التي تلزمها في نهاية المطاف بالوقوف أمام جدار المنافسة التاريخية للمركزيات الأخرى. بمعنى وقوفهم جميعا في نهاية المطاف عند تخوم المرحلة الخامسة وعدم الانتقال إليها ما لم تتكامل المركزيات الأخرى، أو على الأقل ما لم تتم المساومة بين اغلبها من اجل سحب البقية الباقية صوب آفاق المركزية الإنسانية الجامعة أو التاريخ الروحي. وهو أمر جلي فيما يلي من نتائج: فقد أفسدت الكولونيالية على سبيل المثال القوى الروحية للتجربة الأوربية المركزية. بينما افسد التجربة الروسية ضعف أو انعدام المكونات والهموم القومية في الماركسية الروسية. أما حدود التجربة الأمريكية فهو نتاج كونها بلا روح كوني ذاتي، بل كمية أيديولوجية من مساعي الهيمنة والاستحواذ. أما حدود التجارب الهندية والصينية فتقوم في كونهما عوالم هائلة ولكنها قومية محصورة ومحاصرة داخليا وخارجيا. والاستنتاج العام والأولي بهذا الصدد يقوم في انتهاء فكرة الطليعة والقيادة والنموذج الأمثل، بمعنى اضمحلالها المحتوم. ويعادل هذا معنى بلوغ الإدراك الفعلي والمستقبلي لما يسمى بأوهام الذروة التاريخية.

يعادل مضمون "أوهام الذروة التاريخية" إدراك الحدود التاريخية والذاتية للمركزيات الثقافية الكبرى. فالمقصود بأوهام الذروة التاريخية، هو هيمنة الفكرة الأيديولوجية عن أنموذج النظام القائم ومرجعياته الثقافية بوصفها غاية التطور والوجود. الأمر الذي يشير إلى انعدام الرؤية الواقعية والفلسفية القائلة، بان الوجود غير متناه، وان كل ما فيه عرضة للتغير والتبدل. بعبارة أخرى، إن هذا الوهم هو نتاج لمطابقة الغاية الذاتية القائمة في صلب التطور التلقائي للمركزيات ومرجعياتها الثقافية، باعتبارها أيضا حلقات في التطور التاريخي الثقافي، مع غائية الوجود نفسه. وهي صيغة مفتعلة إذ لا غائية في الوجود، باستثناء ما يمكن دعوته بمنطق التطور الثقافي، القابل بدوره لكل الاحتمالات. إضافة لذلك إن فكرة الأنموذج الشامل والمطلق هي الذروة التي تبلغها الأوهام ومن ثم هي المظهر الجوهري والملازم لبلوغ الحضارة حدودها الذاتية، التي تجعل من مثالها نهاية

الوجود، ومن شخصيتها طليعة كونية[1]. وليس مصادفة أن تتطابق في اغلبها مع صعود فكرة "نهاية التاريخ". فكل من "يبلغ الذروة" (الكمال) يتكلم عن نهاية التاريخ. وقد حصلت هذه الفكرة (الوهمية) على نماذجها المتعددة والمتنوعة. ففي الأديان على فكرة "الدين الأخير" وخاتم الأنبياء وخاتمة الحقيقة وما شابه ذلك. وفي الفلسفة على فكرة كمال الروح المطلق والمنظومة الجامعة المانعة، في الأيديولوجية السياسية على فكرة نهاية "التاريخ غير الحقيقي" في الشيوعية، ونهاية التاريخ في الليبرالية (الأمريكية)، وقبلها الذروة الإنسانية التامة والكاملة لأوربا. وفي جميعها تبرز هذه الحالة الوهمية بوصفها نتاجا للحركة الواقعية للتاريخ. إلا أن هذه الحركة نفسها تتوصل إلى إدراك الحدود الذاتية ومن ثم ملامح الوهم الذاتي عن بلوغ الذروة. وعادة ما يكون الواقع وحركته الفعلية هو مقدمة الإدراك الذاتي. وعموما يمكننا القول، بان الأولوية للواقع بهذا الصدد. بينما يفعل الفكر كأولوية حالما يجري الانتقال إلى المرحلة الخامسة في التطور البشري أي عندما تبرز أولوية الرؤية الاقتصادية الحقوقية تجاه النفس والآخرين.

إن الوهم التاريخي عن الذروة صفة تلازم المركزيات جميعا بدون استثناء. وليس ذلك معزولا عن التطور والتأسيس الذاتي التلقائي المنفرد للمركزيات على مرور التاريخ بسبب نوعية الدولة (صغيرة كانت أو إمبراطورية). كما أن الوهم فاعل جوهري وضروري في الوجود التاريخي للأمم والثقافات. ولولا الوهم، كما يقول ابن عربي، لتهدم العالم. ذلك يعني أن أوهام الذروة اقرب ما تكون إلى مرض الشيخوخة الذي تصاب به الحضارات عند أفولها. إذ وراء كل ذروة للأوهام التاريخية الكبرى مرحلة سقوط تلازمها، كما نراه على سبيل المثال في فكرة مصر أم الدنيا، وروما مدينة العالم، وبغداد دار السلام، ولندن عاصمة

[1] اغرب ما في الأمر انه في جميعها تنتهي بانتصار وسقوط أنصاف متعلمين مثل هتلر في ألمانيا وستالين في روسيا وبوش الأصغر في أمريكا!

الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس، وموسكو روما الثالثة، وواشنطن قطب العالم[1].

أما الذي يعقلن هذا الوهم أو يرجعه إلى إدراك عقلي فهو بلوغ الحدود الذاتية لكل هذه المركزيات باعتبارها تجارب فردية. وإنها ليست منطقا ولا بديهية. مع ما يترتب عليه من اعتراف متبادل وبحث عن منظومة أعلى مشتركة، هي ما يمكن أن نطلق عليه اسم منظومة الحكمة المعولمة عبر تحويل وتحقيق الإدراك المتعلق بقيمة المعنى والعيش بمعاييره. والمقصود بقيمة المعنى والعيش بمعايير هنا هو ما يتطابق مع فكرة المركزية ومعناها. والمقصود بمعنى المركزية هنا هو بلوغ وعي الذات إدراك حدوده الذاتية، بوصفه طريق التكامل الذاتي والتجانس مع النفس والآخرين والوجود.

وعادة ما يجري تحسس هذه الحالة أو حدسها أو إدراكها بمختلف أشكال ونماذج فلسفة التاريخ نفسه. ونعثر على ذلك في تصوير التاريخ ومساره على انه حلقات ومراحل للتقدم، وأخرى بهيئة رجوع دائم وابدي، أو كيانات فردانية قائمة بذاتها أو استمرار تنقلي (سباق البريد). وحتى في الحالة الأخيرة، فأنها تحتوي أيضا على دورة، إلا في حال افتراض أن يكون الركض بلا نهاية! لكنها تحتوي على فكرة تاريخ كوني موحد وقوى تتسابق فيه. لكنها أيضا لا تحل المعضلة، وذلك لأنها تبقى على مشكلة القانون والمعنى دون حل. كما أن المستقبل فيها بلا مستقبل. لكننا نعثر في جميع هذه الأشكال والمستويات على معنى واحد، يقوم في محاولة فهم التاريخ وتفسيره وتغييره والتنبؤ بما يحفل فيه. ومن ثم صيرورة ما يمكن دعوته بجوهرية الاحتمال في الرؤية المستقبلية.

وفيما لو تجاوزنا جدل الفكرة والمناهج، فإننا نقف أمام دورة مطلقة في التاريخ تحتوي من حيث الجوهر على فكرة الاحتمال فقط. والاحتمال محدد بدوره

---

[1] لكننا مع مرور الزمن نلاحظ بقاء عوالم جغرافية صغيرة وروحية كبيرة مثل الفاتيكان، مكة، القدس، لخاسا. وعموما أن ما بقي لحد الآن من حيث التأثير والفاعلية فاتيكان صغير لكاثوليكية (كونية) ومكة صغيرة لإسلام كوني.

بطبيعة الوجود والعدم، أي الحركة الدائمة من جهة، وجزئية أو تكوينية الإنسان والمجتمعات والدولة والأمم والحضارات، من جهة أخرى. وبالتالي، فان الشيء الوحيد الذي يمكن تأسيسه بهذا الصدد هو رؤية الحكمة العقلية في التاريخ بوصفها خروجا على "منطق" الفلسفة التاريخية بشكل عام والأيديولوجية السياسية بشكل خاص. ومن ثم إدراك قيمة المعنى والعيش بمعاييره. والمقصود بقيمة المعنى والعيش بمعاييرها هنا هو ما يتطابق مع فكرة المركزية ومعناها. والمقصود بمعنى المركزية هنا هو بلوغ وعي الذات إدراك حدوده الذاتية بوصفه طريق التكامل الذاتي والتجانس مع النفس والآخرين والوجود، أي كل ما يمكنه أن يشكل أساس فلسفة المستقبل ورؤيتها لفكرة المركزية.

إن جوهر فلسفة المستقبل وفكرة المركزية، يقوم في إدراك وتمثل الحقيقة القائلة، بان التاريخ لا يخضع لقانون صارم، بقدر ما هو نتاج الاحتمال والبدائل المتنوعة. الأمر الذي يجعل من فلسفة المستقبل بهذا الصدد فلسفة تأسيس الاحتمال العقلاني للبدائل عبر إرساء أسس الرجوع إلى النفس. وذلك لان لكل مرجعية قيمتها النسبية بالنسبة للتاريخ، وقيمتها المطلقة بالنسبة للأمة. من هنا إمكانية "سلبيتها" للآخرين و"إيجابيتها" للأمة (أو الأنا). فإذا كان "منطق" التاريخ يتجسد عبر الصراع والتحدي الشائك، فان الحكمة الممكنة فيه تتمثل في بناء الأنا بالاستناد إلى مرجعياتها. لأنه الأسلوب الوحيد القادر على صنع تكافؤ في الرؤية المتبادلة. وعلى هذا الإدراك تتوقف إمكانية ونوعية المساهمة في تيار "العولمة" المعاصرة.

إن العولمة المعاصرة قادرة على صنع مركزية كونية جديدة ولكن ليس بذاتها. أنها لم تعد وليس بإمكانها صنع ذلك بالإملاء (بطريقة الماضي السحيق وحتى منتصف القرن العشرين). فقد أفسدت الكولونيالية المركزية الأوربية، كما أفسدت فكرة القطبية الواحدة وأيديولوجيا الهيمنة ونهاية التاريخ المركزية الأمريكية. وقبلها أفسدت الدكتاتورية التوتاليتارية المركزية (الروسية) الشيوعية.

إن الحل الممكن هنا يقوم عبر الرجوع إلى إدراك حدود النفس، بوصفها النتيجة التي تتراكم في مجرى تطور المركزية وإعادة تأسيسها الجديد في العالم الحديث والمعاصر. ومن خلال ذلك يمكن المساهمة في صنع توازن عالمي على أساس "الأقطاب".

فالأقطاب المعاصرة إقطاعيات عصرية بما في ذلك تمثيلها في "جمعية الأمم المتحدة". إذ أن وحدتها في الأغلب قهرية وتصويتها لعبة تحددها القوة وليس العقل الأخلاقي. كما أنها تتنافى مع مبدأ الديمقراطية المعلن. كل ذلك يجعل من الأقطاب الثقافية الصيغة الممكنة والعقلانية كبديل لواقع التوازن المبني على القوة. فالقوة لا تصنع غير وهم التوازن. لان الجميع منهمكون في سباق خفي تحدده القوى البهيمية لا الإنسانية. ومن هنا فان لتوازن "الأقطاب الثقافية" شرعيته في تاريخ الأمم ويعطي لوحدتها واتفاقها تلقائية المعنى المتراكم في تجاربها ككل. الأمر الذي يعطي لها قيمة وفاعلية المشروع المستقبلي. وذلك لان للأمم على الدوام مرجعيات روحية كبرى قادرة على التلاقي والتفاهم، ولكن فقط في حال تكامل هذه المرجعيات ضمن مركزياتها الخاصة. وهذا بدوره الطريق الوحيد القادر على صنع مقدمات الانتقال من حالة "القطبية الطبيعية" إلى فكرة "القطبية الثقافية". وذلك لان النماذج المتنوعة "للعولمة" القديمة منها والمعاصرة مازلت خاضعة لبقايا وأثقال الحالة الطبيعية لوجود الأمم.

بينما تفترض الفكرة القائلة بان العالم في وحدة مستمرة إدراك القيمة العلمية والعملية للوحدة نفسها. وهو إدراك تتحد فاعليته بنوعية المرجعيات الكبرى وتجليها في مبادئ تؤسس نظريا لعملية الوحدة هذه. ويفترض ذلك بالضرورة وجود رؤية مخططة (إستراتيجية) للوحدة المفترضة باعتبارها نظاما أرقى وأفضل.

فالتاريخ العالمي هو الكلّ الذي يحتوي في تجاربه وفرضياته على المساعي المتنوعة لتجسد الوحدة المثلى. ويكشف في نفس الوقت عما في هذه المساعي من

نزوع طبيعي وماوراطبيعي، عفوي ومخطط، عقلي وحدسي نحو الوحدة وفضيلتها باعتبارها نظاما.

إذ يعكس مسار البشرية عبر القبيلة والمعشر والقوم والشعب والقومية والأمة (الدينية والدنيوية) والتجمعات الإقليمية والقارية والأمم المتحدة (سياسيا أو اقتصاديا أو ثقافيا) إدراكا مناسبا لقيمة الوحدة. ونعثر في هذه "الوحدات" على صيغ مناسبة (نظرية وعملية) للنظام.

ويكشف المسار التاريخي "المجرد" صوب الوحدة عن ارتقاء الطبيعي إلى مصاف الماوراطبيعي، باعتباره الأسلوب الدائم للتأمل العقلي وكشوف الحدس (الأخلاقي). والمقصود بالطبيعي هنا هو الأسس المادية للصيرورة التاريخية والتطور الاجتماعي، أما المقصود بالماوراطبيعي فهو الإبداع الروحي الموازي لهذه الصيرورة في المعتقدات والقيم والقانون.

ومن ثم فان المسار صوب الوحدة يوازي في ضرورته الحاجة الطبيعية للوجود الإنساني في نماذج الاجتماع والسياسة والاقتصاد والقانون والأخلاق والعلم. وأدى ذلك إلى صنع نماذج للوحدة المتحركة هي نفسها النفي الدائم للاحتمالات الكامنة في المساعي الحرة وبدائلها المعقولة. فالعائلة حصيلة أفراد، والقبيلة حصيلة عائلات، والقوم حصيلة قبائل، والأمة حصيلة أقوام، كما أن السلطة حصيلة سلطات، والدولة (المركزية) حصيلة دويلات، والإمبراطورية حصيلة دول، والمجلس العام (البرلمان) حصيلة مجالس، والإله الواحد حصيلة آلهة متعددة، والقانون حصيلة حق وحقوق، كما أن الأمة الدينية هي نفي للأمم العرقية والقومية، والإله الوحداني هو نفي للآلهة الوثنية، والإله المطلق هو نفي للإله القومي، و"حقوق الإنسان" و"الحق الدولي" هي محاولة لتذليل محدودية الحقوق "الوطنية" و"القومية" وضيق القيم السياسية، أي أننا نرى الملامح الكبرى واتجاهها العام في ارتقاء الطبيعي إلى مصاف الماوراطبيعي. وفي كل ارتقاء نعثر على درجة لتمثيل وتمثل الوحدة المثلى في أحد مستوياتها المتحركة، وليس صيغتها النهائية. بمعنى أننا نعثر في كل منها على نموذج للوحدة قادر على الالتئام

من جديد بعد كل تبعيض وتناثر. فالإله الوحداني هو حصيلة التجارب المتنوعة لإدراك وتحقيق القيم والمبادئ المتسامية الموحدة، كما أن السلطة المركزية هي حصيلة التجارب المتنوعة لإدراك وتحقيق القيم والمبادئ المذللة للنزاعات والتنافس البهيمي، بينما الحقوق الدولية هي حصيلة التجارب المتنوعة لإدراك وتحقيق القيم والمبادئ الضابطة لسلوك الجميع دولا وأمما. لكن في جميع هذه المستويات المتحركة نواقص (جوهرية أحيانا) بسبب عدم بلوغها المستوى الثقافي الحقيقي، أي أنها لم تبلغ في بدائلها المادية والروحية عن الوحدة درجة تجاوز الأساس الطبيعي إلى الماوراطبيعي في بناء "النظام العالمي". الأمر الذي يفسر بقاء وفاعلية "الأقطاب" و"القطبية" في الاقتصاد والعسكرة والسياسة (المستوى الطبيعي) لا في الثقافة (المستوى الماوراطبيعي). كل ذلك يكشف عن أن الوحدة في التاريخ السالف هي مصادفات. بينما الوحدة الممكنة والضرورية هي تلك التي تستند إلى تطورها التلقائي، اي تلك التي تمر بمراحل المسار التاريخي وتقطع المراحل الأساسية الأولى (الأربع) في تطورها، مع ما يترتب عليه بالضرورة من بناء وفاعلية مركزياتها الثقافية. فالأخيرة هي الوحيدة القادرة على إرساء أسس القاعدة الضرورية والفعلية والتلقائية للتوحد العالمي بوصفه كينونة إنسانية عامة. وما قبل ذلك هو صراع يحتوي كل كافة الاحتمالات، لكنه يسير بالضرورة صوب هذه الحالة، بوصفه عملية متناقضة ودرامية لقانون التاريخ ومنطق الثقافة. وذلك لان "القطبية الطبيعية" إمبراطورية مستحيلة.

فالأقطاب الدولية المعاصرة هي الاستمرار "الطبيعي" لوحدة العائلة والقبيلة والقوم والأمة والدولة المركزية والإمبراطورية والإله الواحد والحق الواحد والقيم الأخلاقية الواحدة والثقافة الواحدة. أنها استمرار لكل ما تراكم في الوعي التاريخي – الثقافي عن "النموذج الأمثل" للوحدة. وهو تصور أيديولوجي يكشف عن "مثاليته" في المستوى "الطبيعي" فقط. وما وراء ذلك تكمن الاحتمالات المتنوعة للبدائل.

فقد كان تاريخ الأقطاب (الإمبراطوريات) القديمة هو تاريخ استخلاف السيطرة (من بابلية وفرعونية وآشورية وساسانية وإغريقية وورمية وعربية وتركية وأسبانية وفرنسية وبريطانية وروسية). وانتهى القرن العشرين بعد خمسين سنة من سيطرة القطبية الثنائية (السوفيتية – الأمريكية) بسيادة القطبية الواحدة (الأمريكية)، هي نفسها مقدمة انحلال القطبية كظاهرة إمبراطورية. فتاريخ الإمبراطورية بحد ذاته هو تاريخ صنع الوحدة وانحلالها. انه يكشف عن أن بلوغ حال الإمبراطورية هو مقدمة انحلالها، وذلك بفعل افتقاد الروح الإمبراطوري نفسه لمبدأ العدل والاعتدال وروح الجماعة بوصفهما الحلقة الرابطة لوجود واستمرار الوحدة بوصفها نظاما أمثل.

إذ تفترض الوحدة المثلى وجود نظام موحّد. والنظام الموّحد هو ليس النظام الواحد. فمن الناحية التاريخية أبدع النظام الواحد نماذج متعددة للواحدية السياسية والاقتصادية والقومية والثقافية دون أن يرتقي بها إلى مستوى الحقائق الكبرى للعقل (المنطق) والوجدان (الحدس الأخلاقي الخالص). مما جعل من إنجازاته وسائلا قلما تحتكم أمام الحكمة المتسامية. وإذا كانت القيمة المعقولة للواحدية ترتبط بمستوى التأسيس التاريخي للوحدة، فإنها ستظل عاجزة عن تأسيسها المتجانس في حالة عدم إقرارها بالقيمة الجوهرية لوحدة التنوع في الكل الإنساني، أي في حالة عدم قدرتها على التأسيس المنطقي والإنساني للنسب الممكنة والضرورية بين الثقافات. ولن يحدث ذلك ما لم ترتقي الأمم الثقافية الكبرى بمركزياتها صوب تجاوز "التاريخ الطبيعي".

فقد كانت الأقطاب القديمة في تنازع دائم، لان تصورها كان واحديا صرفا عن توحيد الأفراد والقبائل والأقوام والأمم. ولا تشذ القطبية المعاصرة عن هذا الخلل الجوهري، لان المتحكم فيها هو النفس الغضبية (المستوى الطبيعي) لا النفس العاقلة (المستوى الماوراطبيعي). مما افسد عليها قيمها. فهي مازالت تتحسس وتفكر وتعمل بمعايير وقيم الواحدية الطبيعية وليس بمعايير وقيم الواحدية الثقافية. كما هو جلي في مساعيها لتوحيد الدول والأمم في أحلاف عسكرية

واقتصادية لا في نظم ثقافية روحية. ذلك يعني، أن ما يتحكم فيها هو نفسية الاستحواذ (الهيمنة) لا روحية العطاء (الإبداع). من هنا تصورها عن "النظام العالمي" و"الدولة العالمية" وضمانتهما في "الحلف الواحد"، أي أننا نعثر على نفس الملامح الجوهرية المميزة لتهور النفس الإمبراطورية وفقدانها للاعتدال والعدل وروح الجماعة (الإنسانية)، بمعنى تحررها من كل التزام صميمي بقيم الحكمة المتسامية، باعتبارها تنظيما لتجارب الأمم الروحية والعملية في نظام معقول للجميع. فالجوهري في الحكمة المتسامية هو إدراك قيمة ووحدة الكلّ في تنوعه، والتأسيس الدائم والمتعمق للتنوع بمعايير الانتماء الحر للوحدة (الإنسانية).

ذلك يعني، أن البدائل المستقبلية هي بدائل "القطبية الثقافية". إذ يكشف التاريخ العالمي عن أن هوس الإمبراطورية (القطبية) ومأساتها في نفس الوقت يقومان في إدراكها المتأخر لقيمة التوازن (الاعتدال)، باعتباره شرط الحفاظ عليها. لهذا عادة ما تلجأ إلى القوة من اجل الحفاظ على واحديتها. أنها تحاول الرجوع إلى ما تجاوزته في تطورها الطبيعي. مما يغلق عليها بصورة نهائية إمكانية الارتقاء إلى كينونتها الثقافية (الماوراطبيعية). وهو الأمر الذي يكشف عن أن منطق الثقافة الذاتية للأمم هو قانون تاريخي عام. بمعنى أن العالم كلّ واحد، والتاريخ كذلك، والنوع الإنساني أيضا. ولا يمكن لهذا الكلّ تجاوز صيرورته الطبيعية إلى كينونته الإنسانية العامة دون أن يتكامل في مركزياته الثقافية المستتبة بوصفها تجارب أجزاءه التاريخية.

إن البديل الواقعي والمستقبلي بهذا الصدد يقوم فيما يمكن دعوته بالقطبية الثقافية (الماوراطبيعية)، باعتبارها توليفا لقيم العدل (الأخلاقي) والاعتدال (العقلاني) والجماعة الإنسانية (الموحدة بهموم مشتركة)، أي كلّ الكم المتراكم في تجارب الانتقال الثقافي للأمم. بمعنى التأسيس لقيمة الوحدة الواجبة والشاملة، باعتبارها تنوعا للاحتمالات المعقولة والمقيدة بمبادئ الاعتدال والإنسانية. وهو تأسيس لا يمكنه تلافي الوقوع في "قطبية طوباوية" في حالة عدم إقراره بالتنوع والتأسيس النظري والعملي له بمعايير المرجعيات الثقافية الخاصة والإمكانيات

الواقعية للأمم. إذ لا يمكن تجسيد الوحدة المثلى دون صراع من اجلها باعتباره "قدرا" لابد منه لكي تبلغ البشرية (إن كانت قادرة فعلا) على تلافي نقصها في السير نحو التمام. ولا ينبغي البحث عن هذا "التمام" في "نهاية" للتاريخ أو في صراع بربري تحت عنوان "حضاري" جديد، بل في التأسيس المتجدد للإمكانات والاحتمالات الإنسانية العميقة فيه، أي في السر المدرك لتجاوز مراحل التطور الثقافي بوصفه قانونا تاريخيا.

فالعالم المعاصر يعاني من ضعف وهشاشة الاعتدال فيه (شرق - غرب، شمال – جنوب، غني – فقير، سائد – مسيود، شريعة – لا شريعة، أنا – غيري)، بمعنى فقدان الجمعية الإنسانية وهمومها الموحدة، أي فقدان القيمة الجوهرية للوحدة البشرية في تنوعها الإنساني. وسبب هذا الفقدان ناتج من عدم تذليل اغلب الأمم بعد لمكوناتها الاثنية (الطبيعية) ومن ثم عدم صعودها من مستوى الأمة الاثنية إلى مستوى الأمة الثقافية (تجاوز المرحلة الرابعة في التطور التاريخي الثقافي)، باعتباره الكيان الذي يولف في ذاته المكونات العقلية-الإنسانية لروح الجماعة الاعتدال.

ذلك يعني، أن البحث والتأسيس للبدائل هو أولا وقبل كل شيء هو بحث وتأسيس للاحتمالات المعقولة والمقبولة. وشأن كل احتمال معقول له تاريخه الخاص. والتأسيس له هو شكل من أشكال المشاركة الفعالة في إعادة لحمة الوحدة المتناثرة للكل الإنساني. بمعنى الدخول الإيجابي في صراع العولمة، ومن خلالها المساهمة في تغيير النفس والعالم صوب تحقيق المبادئ المرجعية الكبرى (الماوراطبيعية)، القادرة على تجاوز الهيئة الأنانية الضيقة للاثنية والقومية والدين والسياسة والاقتصاد، بتحويلها إلى جواهر منفية في البدائل الثقافية – السياسية للأمم (أولوية وجوهرية الحق والأخلاق والعلم). إذ عادة ما تؤدي أشد الحقائق وضوحا وأسمى القيم وأجملها إلى فضائع وجرائم شنيعة في حالة تجزئتها وفرضها بالقوة. وذلك لان تضافر الحقائق والفضائل في رؤية متكاملة وفعالة،

مرتبط بمعاناة الأمة وإبداعها الخاص. فهو "الصراط المستقيم" للحق والحقيقة، ولتكامل الأمم في عولمة أو وحدة فضلى[1].

بعبارة أخرى، إن العولمة الحديثة تحتوي في أعماقها على إمكانية صنع مركزية كونية جديدة ولكن ليس بذاتها، بل عبر النظم المتنوعة والموحدة في الوقت نفسه بمعايير المرجعيات الثقافية الخاصة. وذلك لان المركزية المستقبلية لا يمكن صنعها بالإملاء حسب طرق ونماذج الماضي السحيق وحتى منتصف القرن العشرين. وبالتالي، فان الطريق الواقعي والممكن والمعقول والواجب يقوم عبر الرجوع إلى **إدراك حدود النفس.** أنها النتيجة التي تتراكم في مجرى تطور المركزية (الجزئية) وإعادة تأسيسها الجديد في العالم الحديث والمعاصر، أي بلورة مضمون العولمة العقلانية والإنسانية المحتملة بوصفها بديلا متراكما من تناغم وإجماع المركزيات الجزئية حالما تبلغ ذروتها العقلانية – الإنسانية عبر توليف أولوية وجوهرية الحق والأخلاق والعلم.

ففيما يخص "العالم الاسلامي"وصيرورة مركزيته المعاصرة، فانه يقف أمام مرحلة انتقال معقدة ومريرة من الوعي الديني السياسي إلى الوعي السياسي الاقتصادي. وهو تفعيل لم يجر في اغلب مساره الحديث ومكوناته، بأثر تطوره التلقائي، بل بأثر الهجمة الأوربية ومساعيها للهيمنة والاستغلال والسرقة، بوصفها الحالة الملازمة لنفسية وذهنية المرحلة السياسية الاقتصادية.

فالاستنتاج القائل، بان للأمم على الدوام مرجعيات روحية كبرى قادرة على التلاقي والتفاهم، يفترض تكامل هذه المرجعيات ضمن مركزياتها الخاصة. ذلك يعني أن العالم الإسلامي بحاجة إلى أن يقطع مسار التكامل الذاتي وصنع مرجعياته الثقافية الكبرى، بما يتوافق مع حالة الانتقال من المرحلة الدينية السياسية إلى المرحلة اللاحقة. بمعنى تجسيد هذا التكامل من خلال تحقيق مبادئه الكبرى أو

---

[1] أما بالنسبة للأمة العربية، فان ذلك يفترض إعادة النظر بوعيها التاريخي وبناءه من جديد على أسس ثقافية باعتباره أسلوبا ضروريا لصياغة وتقديم البدائل الاجتماعية والسياسية على النطاق الوطني والقومي والإسلامي والعالمي.

مرجعياته المتسامية على مستوى القوميات والأمم. ولا يمكن بلوغ ذلك دون صنع منظومات متجانسة لها مرجعياتها العامة والثابتة في الموقف من تأسيس وبناء النظام السياسي والاجتماعي والثقافي المناسب لحل إشكاليات الوجود والطبيعي الماوراطبيعي، وبما يتوافق ويستجيب لحصيلة التمثل النقدي العقلاني والإنساني للتجارب الذاتية والغيرية.

إذ يمر العالم الإسلامي الآن بمرحلة جديدة من صيرورة مركزيته الحديثة التي تتناسب مع المرحلة الثالثة من تطوره التاريخي، أي المرحلة الدينية السياسية. وبالتالي، فان صيرورة مركزيته الحالية، شأن كل المركزيات الكبرى، لا يمكنها الانتقال من المرحلة الدينية السياسية إلى المرحلة السياسية الاقتصادية، إلا في حال تصيرها بهيئة مركزية تلقائية وذاتية من حيث علاقتها بنفسها وبالآخرين. بمعنى أن نياتها ومساعيها وجهودها النظرية والعملية، العقلانية والوجدانية تفترض التوجه الواعي صوب تفعيل مكوناتها التاريخية – الثقافية الخاصة.

إننا نقف من الناحية العامة والظاهرية والمجردة لحد ما، أمام إجماع خفي متراكم في الوعي الاجتماعي والسياسي المعاصر في العالم الإسلامي على ضرورة تأسيس نظم للحياة تستمد مرجعياتها الفكرية والروحية من التاريخ الثقافي للحضارة الإسلامية وأممها المتنوعة. ومن ثم تحويل جهادها واجتهادها في مختلف الميادين إلى "قطب روحي" فعال في الوجود المعاصر. وهو جهاد واجتهاد يؤدي بالضرورة إلى تفعيل سياسي لمكونات الحضارة الإسلامية. كما أن هذا التفعيل بحد ذاته هو عملية طبيعية وضرورية. والقضية هنا ليست فقط في أن تعارض الدين والسياسة هي إشكالية بالنسبة للوعي الأوربي (السياسي والثقافي واللاهوتي)، في حين كانت على الدوام مرجعية بالنسبة للوعي السياسي والثقافي واللاهوتي في عالم الإسلام، بل ولان الصراع والمواجهة والتحدي الظاهري والباطني، الداخلي والخارجي، يضع هذه القضية ويحلها بمعايير الانتماء الثقافي بوصفها إشكالية الانتقال التاريخي لعالم الإسلام من المرحلة الدينية السياسية إلى المرحلة السياسية الاقتصادية في تطور أقوامه وأممه.

وليس مصادفة، على سبيل المثال أن يكون الصراع الخفي والعلني، المباشر وغير المباشر بين عالم الإسلام وعالم الأوربية من بين أكثرها ديناميكية واستمرارية على امتداد قرون عديدة. إذ تتكشف فيه ثلاثة أشياء جوهرية وهي أبعاد الجغرافيا الثقافية[١]، وكيفية صيرورة المبادئ الكبرى للمرجعيات الثقافية[٢]، وتباين المراحل الثقافية التاريخية[٣]. والحصيلة العملية المباشرة للصراع الحاد بينهما الآن هو نتاج الثلاثية الفعلية المشار إليها أعلاه وما أفرزته في الظروف المعاصرة من واقع تكامل البنية العقائدية واختلاف الرؤية العملية للوجود الإنساني

---

[١] وأكثر ما يبرز ذلك في المركزيات المتقاربة والمتصارعة والمتوحدة لحد ما من حيث جذورها وأصولها، كما هو الحالة بين المركزية النصرانية والإسلامية. فقد كانت المركزية النصرانية الأوربية والإسلامية العربية استمرارا للمركزيات الثقافية الجزئية (الزمنية) المشرقية (المصرية والعراقية السورية) من جهة، واليونانية الرومانية من جهة أخرى. الأمر الذي يجعل من الممكن الحديث عن كونهما ينتميان إلى عالم واحد أوسع هو عالم البحر المتوسط، لكنه لم يتحول إلى مركزية متوسطية رغم المحاولات العديدة على امتداد آلاف السنين. فقد كان الصراع بينهما وما يزال ينبع من كونهما ينتميان من حيث الأصل إلى عالم جغرافي ثقافي واحد ومن ثم تراث واحد، وكلاهما يمثلان النزعة العالمية (تراث الأديان العالمية). واستمرار الصراع – ظاهرتان عالميتان – بفعل أسسهما الروحية والثقافية (العالمية). فقد حكمت هذه المتوسطية التاريخ الثقافي العالمي، ولحد الآن. وما زال ذلك متحكما في جميع المساعي "الكونية" المعاصرة، كما هو الحال في مساعي روسيا القيصرية جعل موسكو روما الثالثة، والفكرة البلشفية عن الأممية، ومساعي الولايات المتحدة الأمريكية للعولمة التي هي من حيث الجوهر محاولة تطبيق الإرث الأوربي. وفي هذا يكمن سر ديناميكية وصراع هاتين المركزيتين.

[٢] إذ لكل منهما تجاربه الخاصة في صيرورة المركزيات الثقافية، التي اشر تاليها بصورة مكثفة فيما سبق. وسوف أتوسع لاحقا بتجارب الصيرورة التاريخية للمركزية الثقافية الإسلامية، بوصفها المهمة العملية المطلوبة. وفيها يمكن رؤية الصيغة المنهجية القابلة للتطبيق تجاه صيرورة المركزيات الثقافية الأخرى.

[٣] لقد كان هذا التباين فيما مضى والآن أيضا، بأثر اختلاف وتباين ولحد ما تقوقع المركزية النصرانية الأوربية والإسلامية العربية. وبقدر ما ينطبق ذلك على الماضي، ينطبق على الحاضر أيضا. وقد انتقلت الأولوية والريادة بأثر الانتقال في المراحل التاريخية الثقافية. ومن الناحية الزمنية كانت الأولوية للمشرق أو جنوب المتوسط. فقد جرى تجاوز المراحل الثلاث الأولى للانتقال التاريخي الثقافي بصورة مختلفة، من هنا طبيعة ونوعية الهجوم والهيمنة المتبادلة. ففي البداية كانت مراكز الانتقال في وادي الرافدين ومصر (المرحلة الأولى والثانية)، بينما جرت المرحلة الثالثة وتمهيدها الأولي في شمال المتوسط (روما). والمقصود بالحالة التمهيدية هي المركزية الثقافية اليونانية. فالإغريق الأوائل ينتمون إلى المشرق، وأثينا اليونان ومساعي الاكسندر المقدوني هي حالة انتقالية رغم جوهريتها. بينما استكملت المرحلة الثالثة قوتها الفاعلة في الجنوب أيضا، أي في الخلافة العربية الإسلامية. ووراء كل انتهاء لمراحل الرقي الحضاري لمركزيات المتوسط، تظهر وتتسع وتتقوى إحدى مركزياتها. وليس مصادفة أن يكون توجههم الثقافي والاقتصادي ولاحقا الديني صوب الآخر. ولم تنته هذه الحالة لحد الآن رغم العولمة وظهور عوالم كبرى أخرى كالقارة الأفريقية والأمريكيتين واستراليا وعوالم الشرق الكلاسيكي.

وغاياته من جهة، وبقايا المتحجرات القديمة (العرقية والدينية) من جهة أخرى [1]. بمعنى أن لكل منهما عقائد متنوعة، تنتمي في الوقت نفسه إلى مرجعيات ثقافية خاصة، مما حدد بدوره خصوصية رؤيتهما لمعضلات ومشاكل الوجود الطبيعي للمجتمع في مختلف مستوياته وميادينه، ومعضلات الوجود الماوراطبيعي[2].

فإذا كان زمام المبادرة التاريخية في مجرى القرون الخمسة الأخيرة (السادس عشر- العشرين) يعود للظاهرة الأوربية، فان المركزية العالمية لهذه الظاهرة أخذت بالانحلال مع انحلال إمبراطورياتها في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وازدادت ضعفا وتراخيا مع هيمنة القطبية السوفيتية – الأمريكية. أما الانفراد الأمريكي وهيمنته الحالية، فهي صيغة فجة للإمبراطوريات القديمة.

يكشف تاريخ الإمبراطورية عن أن كل ارتقاء بنيوي سياسي في فكرة الدولة والنظام السياسي يؤدي بالضرورة إلى تقليل عمرها. فالإمبراطوريات القديمة تموت أو تتلاشى أو تضمحل أو تنحل أو تذوب في مجرى التاريخ. ولكل حالة ظاهرتها الخاصة، التي تفعل بدورها في المسار اللاحق للتاريخ السياسي والثقافة والنظم السياسية. بينما تبقى فكرة الدولة، بوصفها الأكثر رسوخا. الأمر الذي

---

[1] البابا **إينوسنت الثالث (١١٦٠-١٢١٦)** هو بابا الكنيسة الكاثوليكية منذ عام ١١٩٨ وحتى وفاته. وهو الاسم الأصلي لوتاريو دي كونتي دي سينيي. يعتبر إينوسنت الثالث واحدًا من أكثر الباباوات نفوذًا وتأثيرًا في تاريخ البابوية. كما أن تأثيره امتد على حكومات الدول الأوربية آنذاك. وتوسع في استخدام عقوبة الحرمان الكنسي وغيرها من العقوبات لإجبار الأمراء على الإذعان لقراراته. دعا إينوسنت الثالث إلى شن حملة صليبية ضد المسلمين في الأندلس وفلسطين، والتي تتوجت في تنظيم الحملة الصليبية الرابعة، التي جرى التخطيط لها عبر احتلال مصر. غير أنها توجهت لاحقا عبر القسطنطينية(١٢٠٤).

[2] إن الخلاف الهائل بينهما، بوصفه اختلاف في التجارب الثقافية، أي في كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي ومن ثم تراكم التراث المادي والروحي، يجد تعبيره أيضا حتى في الحالات التي يتشابهون فيها بصورة مغرية "لتماثل" و"التطابق". وقد يكون المكون القومي والإثني من بين أكثرها جلاء بهذا الصدد. إذ نعثر في العالم الأوربي وتراكم تراثه الثقافي على ثلاثة مكونات إثنية كبرى هي المكون الجرماني السكسوني، والروماني اللاتيني (المكونان الأكبر) وروافد أخرى هي خليط من اسكنديناﻓيين وأسلاف وإغريق وبقايا أتراك قدماء (الهنغار والبلطيق وغيرها). أما في العالم الإسلامي، فانه مكوناته "الإثنية" الكبرى هي مكونات أمم ثقافية لحد ما وليست عرقية (أو إثنية صرف). إذ ينكون عموده الفقري من العرب والإيرانيين والأتراك، إضافة إلى روافد هي خليط من قوميات جديدة آسيوية وافريقية. إننا نقف هنا أمام تشابه شكلي كبير واختلاف باطني كبير، مرتبط من الناحية التاريخية بكيفية حل إشكالية الإثني والثقافي في صيرورة الأقوام والأمم.

يجعل من فكرة ونظام الإمبراطورية جزء من التطور الإنساني ووعي الذات التاريخي السياسي والقومي.ومع ذلك تظل الإمبراطورية القديمة بغض النظر عن سعة واتساع مساحتها، "محلية" أو جزئية سواء بمعايير الجغرافيا أو الثقافة (أو الدين). وتتضح معالم هذه الظاهرة في العالم الحديث والمعاصر بسبب "إمبراطورية" العلم والتكنولوجيا المنافسة لمحدودية وضيق الفكرة الإمبراطورية السياسية القديمة. ومن ثم تراكم العناصر البنيوية القاتلة للفكرة الإمبراطورية، رغم فاعليتها واستمرار أثرها، ما لم يجر تطور المركزيات الثقافية الكبرى المعاصرة في نظم موحدة (جامعات) مبنية على أساس الفكرة السياسية والاقتصادية. ومن الممكن رؤية الملامح الأولية لهذه الظاهرة المعقدة والمتناقضة في العولمة المعاصرة، بوصفها "إمبراطورية كونية محتملة".

فالإمبراطورية القديمة بنية تقليدية، بينما العولمة المعاصرة معارضة ونفي للتقليدية. الأمر الذي يجعل من الممكن القول، بان العولمة المعاصرة تمتص بطريقة ذكية وتدريجية الفكرة الإمبراطورية القديمة وتجعل منها كيانا معرقلا لفكرة التطور التاريخي. والسبب الجوهري لهذه العلمية يكمن في مسار الانتقال المتكامل صوب المرحلة الرابعة (المرحلة السياسية – الاقتصادية) والسير فيها حتى نهايتها، اي مرحلة الأولوية المتزايدة للسياسة والاقتصاد.

كل ذلك يجعل من الإمبراطورية في العالم المعاصر خروجا على منطق ومعنى التاريخ. وهذا بدوره مرتبط بالتحول النوعي في مسار التاريخ ووعي الذاتي. فقد كان المسار التاريخي السابق في أغلب ليس مدركا، بينما هو في الظرف الحالي اقرب ما يكون إلى احتمال عقلاني[١]. من هنا خطورة الإمبراطورية التقليدية في العالم المعاصر، وذلك بسبب فعلها وأثرها المدمر لمعرفة الحدود

---

[١] وهنا يكمن أيضا سر أو سبب صعود بعض النماذج المتطرفة في الفكر السياسي للدولة التي تجمع بين الاستقرار والنزعة النفعية، كما رأيناها ونراها على مثال سياسة "الفوضى الخلاقة" للولايات المتحدة الأمريكية. إذ نراها تجعل من السياسة الخارجية لعبة وتجريب. أنها لا تدرك خطورة هذه الرؤية. وهو دليل على افتقاد الرؤية النقدية وفكرة معرفة الحدود الذاتية، اي البقاء ضمن اطر وفاعلية "القوة الغضبية" (الغريزة) للإمبراطورية القديمة. وهو بداية الانهيار. وذلك لأنها لم تر ولا تريد أن ترى المزاج العالمي، مع أنها الأكثر دعوة للعولمة.

الذاتية في العالم المعاصر. مما يؤدي بها بالضرورة إلى الغباء التام. فالإنسان حالما يخرج من حدود الإنسانية أو الفردية، فانه يتحول مع مرور الزمن أما إلى مجنون وأما إلى منبوذ. وينطبق هذا على الدولة والأمة.

فالتجارب التاريخية العالمية والمعاصرة تكشف عن ضرورة العمل من اجل صياغة جديدة ومستمرة للبدائل. وهي بدائل ينبغي أن تكون **قومية في بنيتها ومهماتها العملية**، أي لا ادعاء للشمولية فيها. و**ثقافية الشكل والمحتوى** والنزوع والتأسيس. ولا إمكانية لتحقيقها دون **أن تقطع الأمة الأشواط الضرورية للكمال الذاتي. (المراحل التاريخية الثقافية)**

فالتاريخ العالمي يكشف عن محدودية تجارب الأمم والثقافات. وبالتالي **لا توجد ثقافة شاملة ملزمة بذاتها للجميع**. وتتطابق هذه المحدودية مع "نهائيتها"، أي أن النهاية الممكنة في التاريخ هي نهاية الأمم والثقافات. ذلك يعني أن الثقافة محدودة، كما أن تجارب الأمم أيا كانت محدودة.

إن حدود ونهاية الأمم وثقافاتها وتجاربها تتولد وتتطور وتتراكم من تفتح وتجسد وتحقيق الأصول الكبرى في بلوغ حد الكمال الذاتي. وهناك نماذج عديدة لهذه المحدودية والنهائية. منها محدودية تاريخية كما هو الحال بالنسبة للحضارات القديمة من سومرية وبابلية ومصرية وفينيقية وآشورية وأمثالها، ومنها محدودية قومية مغلقة مثل الصينية والهندية واليابانية، ومنها محدودية روحية كالمغولية والتركية، ومنها محدودية جسدية كالإغريقية والرومانية والإسلامية.

والبدائل الثقافية الفاعلة على هيئة منظومة مستعدة للتحديث قوميا وعالميا ممكن في النوع الأخير (الرابع). ولكن عبر إعادة دمجها النقدي في إشكاليات المعاصرة. وهي نتيجة يحددها إدراك محدودية الثقافة. وهو إدراك عادة ما يضع فكرة اللامحدود في البديل المفترض. وتتخذ فكرة اللامحدود صيغا متنوعة تسعى إلى إيجاد النسبة المعقولة بين الغاية والوسائل.

كما انه عادة ما يبحث هذا البديل عن بؤرة مكانية (هي بدورها أيضا عروة مادية). وليس هذا المكان سوى الصيغة المباشرة والمادية (مستوى الملك

والشهادة) للزمن التاريخي (مستوى الجبروت أو الإرادة الإنسانية الفاعلة) والزمن الخالد (مستوى الملكوت، أو المطلق الثقافي). ومن وحدة الزمان والمكان تتولد البؤرة التاريخية – الخالدة للوعي الثقافي، أو المركز التاريخي – الثقافي الذي يسعى لتثبيت نفسه "عالميا". كما هو الحال في بابل وأثينا وروما وبغداد وباريس ولندن وموسكو (لم تفلح) وواشنطن (لن تصبح). لكن التاريخ يبرهن على أن المكان عرضة للزوال والاندثار. واندثاره عادة ما يتضمن في أعماقه استعادة القيم الثقافية في مستواها العلمي والعملي. وحصيلة ذلك تكون التاريخ العالمي.

أما استحالة هذا المكان في العالم المعاصر، فيرتبط بحالة المرحلة التاريخية الثقافية الحاسمة في العالم المعاصر. والمقصود بذلك الانتقال العالمي صوب المرحلة "السياسية – الاقتصادية"، التي لا تستطيع بناء مركزا كونيا، لانها ملزمة ببناء مركزيتها الثقافي بمعايير الفكرة الاقتصادية وأدواتها السياسية. من هنا إثارتها "للحمية الغضبية". لهذا لا يمكنها أن تصنع مراكز جذابة طوعية مثل بابل وروما وبغداد وموسكو. ولم يبق حاليا في العالم من هذه المراكز سوى مكة. فهي المركز الجذاب والبؤرة، التي تستقطب بصورة طوعية مختلف الأمم، ومن ثم الصيغة المجردة للمركز العالمي (الإسلامي) الفاعل.

أما المراكز الحالية فإنها تعمل من اجل بدائل ما فوق قومية (من منظمات إقليمية وعالمية وهيئة أمم متحدة وأحلاف وما شابه ذلك)، إلا أنها مراكز خاضعة لأيدلوجيات نفسية ولعوالم لم تتكامل مركزياتها الذاتية. الأمر الذي أدى ويؤدي بالضرورة إلى أن تكون "بدائلها" أكثر نفعية وأقلّ عقلانية، وأكثر قومية وجزئية وأقلّ إنسانية، وأكثر مادية وأقلّ روحية (أخلاقية). وذلك لانها تجري بصورة مفتعلة، أي بطريق القوة الخارجية وليس بطريق التطور التلقائي للمراكز الثقافية الكبرى. إذ لا يمكن لهذه المراكز أن تعمل بوصفها منظومة عالمية إنسانية ما لم تمر المراكز الثقافية الكبرى في مراحل تطورها الطبيعي لكي تبلغ مستوى المرحلة الرابعة (السياسية الاقتصادية)، بوصفها العقبة الكبرى أمام التطور

الإنسـاني. فمـا قبلهـا حـرب وصـراع بينـي، ومـا بعـدها بحـث واحتمـال عقلانـي وإنساني.

كل ذلك يشير إلى اضمحلال الهيمنة الغربية في مركزيتها الأوربية وصيغتها الأمريكية المعاصرة. كما يشير أيضا إلى أن الزمن القادم هو زمن صعود المركزيات الثقافية الكبرى، أي زمن التكامل الذاتي والصراع المستقبلي، بوصفها العملية الطبيعية للتكامل اللاحق. وليس **"**صدام الحضارات**"** سوى أحد مظاهرها الخارجية. وذلك لان المركزيات التاريخية الأكثر نضوجا حاليا (الأوربية والأمريكية) مضطرة للوقف عند تخوم المرحلة الرابعة، أي عاجزة عن تجاوزها ما لم تتكامل المركزيات الأخرى، بوصفه الطريق الطبيعي لتذليل الزمن الطبيعي وبقاياه في الوعي والمؤسسات. بمعنى بلوغ حالة الإدراك العقلاني والإنساني للحدود الذاتية وتذليل أوهام الذروة. إذ ليس في التاريخ ذروة ولا نهاية، كما انه لا وجود لهما في كل وجود.

إن تجاوز المرحلة الطبيعية في الوجود، أي الانتقال من التاريخ الطبيعي إلى ما وراء الطبيعي، أو من التاريخ الزمني إلى التاريخ الثقافي يفترض بلوغ ما أسميته بالمساومة التاريخية الروحية الكبرى. وهذه لن تحدث بأثر الفكر والتفكر والعقل المجردين بل بأثر الفكر والتفكر والعقل الثقافي الذاتي للمركزيات الكبرى. الأمر الذي يشير إلى أن التاريخ الحقيقي، الثابت والراسخ في الوجود والوعي الاجتماعيين للأمم هو تاريخ الثقافة. ومن ثم فان الثقافة هي القوة الوحيدة القادرة على الاستمرار والفعل في ضمائر الأمم وعقولها. أما الهيمنة الثقافية للغرب الأوربي في مجرى القرنين التاسع عشر والعشرين فقد أخذت في الزوال والتلاشي إلى غير رجعة، بعد أن استثارت في عالم الإسلام الظاهرة الإسلامية نفسها من سباتها الطويل تحت عروش الاستبداد. من هنا، فإن صعود الظاهرة الإسلامية نفسها لم يكن رد فعل على الهيمنة الأوربية (المادية والمعنوية)، بقدر ما كان رد فعل على النفس.

فالثقافة الإسلامية التي شارك في بناء أسسها وإرساء دعائمها المادية والروحية تاريخ حضاري عريق لأمم عريقة في حضاراتها، غير قابلة للاندثار والتلاشي. إذ أن تاريخها الحقيقي والثابت والراسخ في أقوام وشعوب "الأمة الإسلامية"، يقوم في قدرته الدائمة على الاستبطان والتجدد. بمعنى قدرة الثقافة الإسلامية على صهر حصيلة التجارب الثقافية للآخرين وتجديدها بمعايير رؤيتها الخاصة. وهي قدرة حددتها المبادئ الجوهرية الكبرى والمرجعيات الروحية المتسامية للثقافة الإسلامية نفسها.

غير أن المبادئ الكبرى للثقافة أيا كانت عرضة للتغير وللتجدد وللتطور وللانتكاس، أي لكل الاحتمالات الممكنة. فالاحتمالات القائمة هي لبّ الصراع داخل الثقافة نفسها. من هنا فان الاجتهادات المتنوعة داخل الإسلام والعالم الإسلامي لتأسيس الهوية هي جزء من المباحث الذاتية للثقافة وجزء من تعميق ما أسميته بالمركزية الثقافية. والمركزية الثقافية شأن كل مركزية هي نتاج تركيز دائم للقوى الروحية والمادية في إدراك قيمة ومعنى التوحيد الاجتماعي والروحي على أسس معقولة للحاضر ومقبولة في استجابتها لتجارب الماضي. وبالتالي، فان المركزية الإسلامية الحالية هي الشكل المناسب للمرحلة الدينية السياسية في التطور التاريخي الثقافي. ذلك يعني أنها تمثل في مجال الوعي حالة الانتقال من الوعي الديني اللاهوتي إلى الوعي الإسلامي السياسي وعبره إلى الوعي السياسي الاقتصادي (القومي الحديث).

وفيما لو تجاوزنا الآن مسار الظاهرة القديم وخصوصيتها في مراحل ازدهار الدولة السياسية – الثقافية (الخلافة)، فان آليتها الفعالة المعاصرة بدأت مع صعود الحركة الإصلاحية الإسلامية. فقد تمّثلت الإصلاحية الإسلامية تقاليد الدفاع عن النفس وتأسيس الهوية الشرقية في مواجهة الغرب الأوربي الكولونيالي. فقد كان الشرق في مواجهته الأولى للغرب في نزوعه العملي الموحد وأيديولوجيته الكولونيالية الموحدة، ذرات متناثرة، أي انه كان يفتقد للمركزية الذاتية. إلا أن المواجهة اللاحقة بدأت تتراكم في عقول وضمائر الأمم الشرقية ليس فقط إدراك

الغرب الأوربي، بل والنفس أيضا. إلا أن خصوصية هذا الإدراك تقوم في أن ما حدده ليس التطور التلقائي الثقافي للشرق، بل آلية المواجهة والتحدي والصراع مع الغرب.

فقد اضطر الشرق منذ اللحظات الأولى للصراع إلى أن يواجه غزوا "متمدنا"، وأن يتحسس روح الفضيحة القائمة فيه. بينما كشف التوسع الخارجي للمدنية الأوربية عن زيف مبادئها الكبرى المعلنة. إذ تجسدت مبادئ الإخاء والمساواة والحرية والديمقراطية والحق، في الإذلال والظلم والجور والاستبداد والعبودية للآخرين. وكشف وجودها اللاحق عن أن نموذجها المتمدن ما هو إلا أنانية قومية. وبفعل اشتراك شعوب القارة الأوربية وأممها بهذه الصفات، فانه أدى إلى تعميق وترسيخ "مركزيتها الغربية"(الأوربية). مما ضاعف من تجذر مواجهتها للشرق، وأجبرت الشرق بتنوع قواه القومية والثقافية والدينية على البحث عن "شرقيته" في بادئ الأمر لمواجهة "غربية" الغرب، وفيما بعد تجزؤ هذه "الشرقية" إلى شرقيات متنوعة، حصلت في عالم الإسلام على صيغتها الأولى بظهور مفهوم "الشرق المسلم" وتعميقه اللاحق في تيارات متنوعة عمّقت بمجموعها عناصر ما يمكن دعوته بالمركزية الإسلامية.

واتخذت هذه المركزية الإسلامية في مجرى تطور العالم الإسلامي صيغا وأبعادا سياسية متنوعة ومختلفة، عبّرت بمجموعها عن حوافز المواجهة والتحدي واستثارة الإرادة، أي كل ما كشف عن نزوع الإسلام للتعبير عن المصالح الجوهرية للعالم الإسلامي من خلال تحوله إلى "مشكاة" المواجهة السياسية والثقافية مع الغرب (الأوربي) آنذاك. وتعمق هذا التحول في مجرى القرن العشرين. مما يكشف عن تجذره الراسخ في صيرورة المركزية الإسلامية في الوعي الاجتماعي والسياسي والثقافي لدول العالم الإسلامي.

وقد ساهمت هذه المركزية الإسلامية من الناحية التاريخية، بوضع أسس الرؤية النقدية تجاه التجربة الأوربية وتطبيقاتها السياسية والاجتماعية والأخلاقية في العالم الإسلامي، أي أنها أرست بصورة تدريجية معالم الوحدة الضرورية بين

الوعي السياسي والاجتماعي المعاصر وبين تاريخ الأمم الإسلامية. أنها حاولت استعادة اللحمة المنفرطة بأثر الغزو الكولونيالي، بين التاريخ وبين الوعي، بين الرؤية الواقعية وبين مرجعيات الثقافة الخاصة، بين البدائل وبين مصادر الوعي التاريخي والثقافي. ومن ثم إعادة ترتيب الأحجار الضرورية لبناء صرح التلقائية الفكرية في العلم والعمل.

وقد كان من الصعب بالنسبة لهذه التلقائية أن تتخذ في بادئ الأمر توجها سياسيا – دينيا صرفا، لأنها لم تتحدد بآلية النظام الثقافي المستقل. فهي لا تشبه بشيء آلية الإبداع الثقافي الإسلامي في عصور الخلافة المزدهرة، رغم الاستقلال النسبي للعالم الإسلامي، بما في ذلك في أواخر المرحلة العثمانية. فقد افتقد العالم الإسلامي بعد سقوط مراكزه الثقافية الكبرى (دمشق وبغداد وقرطبة والقاهرة) أعصاب حياته النشطة. وتحولت الدولة إلى ميدان الفروسية العضلية. فالسلطنة العثمانية إسلامية المظهر قومية المحتوى. كما أنها كانت تفتقد للمحتوى الثقافي الإسلامي وتقاليده العريقة والعميقة. مما أفسد عليها وفيها كل من الدولة والثقافة على السواء. لهذا أصبح تاريخها زمنا فارغا. إذ لا تحتوي القرون العديدة للسيطرة العثمانية على مصادر روحية للوعي الاجتماعي والثقافي الإسلامي المعاصر. أما الشيء الوحيد الذي استطاعت الحفاظ عليه، فهو استقلالية نسبية هشة خاملة. ومع ذلك ساهمت هذه الاستقلالية في بلورة تيارات إسلامية تراوحت بين التقليد الجامد والنزعة الإنسانية. بمعنى احتواءها على أطياف سياسية متنوعة. وبغض النظر عن تنوع هذه التيارات، فإنها كانت لحد ما نتاجا للتأثير السياسي الأوربي. إلا أن موضوعاتها تمحورت في الوقت نفسه حول إشكاليات العالم الإسلامي.

فقد عانت الحركة الأولى للتلقائية الثقافية الإسلامية من انفصام حاد عن مصادر وعيها التاريخي، ومن ضغط الثقافة الأوربية. مما كان يعّرضها على الدوام لعواصف التغيرات المفاجئة والطارئة. لهذا سرعان ما انحلّ التراكم الفكري والروحي والاجتماعي الأولى في أواخر الدولة العثمانية الذي ساهم في بلورة تيارات سياسية وفكرية جديدة ونشطة مع سقوط السلطنة وتجزئة العالم الإسلامي

بشكل عام والعربي بشكل خاص. ورافق ذلك شرذمة القوى الاجتماعية والفكرية والسياسية. وكسر هذا التحول المفاجئ والطارئ تقاليد الرؤية المتراكمة في غضون قرن من الزمن. مما أضطر الوعي الاجتماعي إلى أن يقع من جديد في نفس آلية ما أسميته بالحركة الأولى للتلقائية الثقافية الإسلامية، ولكن ضمن شروط جديدة تجسدت بسيادة الرؤية الدنيوية (العلمانية) وحركاتها السياسية (من ليبرالية وقومية واشتراكية وشيوعية وغيرها). وتعرض هذا التراكم بدوره في مرحلة النضال من اجل الاستقلال الوطني وما تبعها من الانقلابات العسكرية وصعود الدكتاتوريات الحزبية والفردية والعائلية والقبلية إلى كسر وهدم جديدين.

كشف هذا الانقطاع عن وجود هوة عميقة بين التاريخ الإسلامي وبين الواقع المعاصر، وكشف في الوقت نفسه عن غياب الرؤية العقلانية والثقافية، وبالأخص عند الحركات السياسية، تجاه الإشكاليات الواقعية الكبرى. غير أن هذا الانقطاع المفاجئ أدى أيضا إلى تعميق وترسيخ التوجه العام القائل بضرورة التأسيس الذاتي(الثقافي) للرؤية التاريخية تجاه الماضي والحاضر والمستقبل، باعتباره إحدى المرجعيات الفكرية الكبرى. وعليها أيضا ظهر التحسس الأولى لأهمية البديل الثقافي – السياسي. بمعنى تنامي براعم الرؤية التاريخية والسياسية عن ضرورة التحّصن الثقافي، وما يترتب عليه من استقلالية حضارية في العالم المعاصر. مما جعل من التفعيل السياسي للإسلام جزءا من البحث عن البديل الشامل في حوار الحضارات وصراعاتها في العالم المعاصر.

إن كل مظاهر الصراع والتحدي والمواجهة والبناء والهدم بمختلف أشكالها ومستوياتها العقلانية وغير العقلانية، المدنية والهمجية هي جزء من هذه الصيرورة الحرجة. انه مخاض الاستعادة الحية لمركزية لم تفقد طاقتها الذاتية بسبب احتوائها على منظومة مرجعيات متغلغلة في كل مسام الوجود الفردي والاجتماعي والثقافي. وبالتالي فان كل خطوة في مسار وعي الذات الثقافي والقومي هو رجوع إلى المصادر الأولى. وكما كانت التجربة الأوربية نتاج مخاض الرجوع للمصادر الأولى أيضا، والحكم ينطبق على كافة المركزيات

التاريخية الثقافية الكبرى، من هنا، فان ما جرى ويجري الآن في عالم الإسلام هو مجرد نتاج لتأجيل التنشيط الضروري لتجربة ثقافية هائلة، وانقطاعها عن "روح المعاصرة". في حين تفترض المعاصرة النفي الإيجابي لتجارب الأسلاف. لكنه انقطاع هو اقرب ما يكون إلى فجوة لا يمكن ملئها إلا عبر تأسيس منظومة المرجعيات الثقافية المتسامية الحديثة بالنسبة لعالم الإسلام وبناء مركزيته الثقافية الحديثة.

فقد أبدعت الثقافة الإسلامية مركزيتها ومنظومة مرجعياتها الخاصة، وبالأخص ما يتعلق منه بنموذج وعي الذات وفكرة النموذج التاريخي "للأمة الوسط". وبالتالي، فان إن تنشيط المكونات الثقافية "للقطب الإسلامي" يفترض تأسيس منظومة من المرجعيات الثقافية الخاصة، تستند إلى كيان الإسلام الثقافي. فهو كيان يقع من حيث عقائده الكبرى وتاريخه الواقعي، خارج حدود "الشرق" و"الغرب" بالمعنى الجغرافي أو الثقافي أو الاقتصادي أو السياسي ويتمثلها في نفس الوقت. بمعنى انه يتمثل أساسا ما في ذاته شأن كل حضارة أصيلة ومركزية ثقافية ما فوق تاريخية. وذلك لان مضمون وحقيقة الإسلام الثقافي هو النتيجة المترتبة على كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للعرب والمسلمين في غضون قرون عديدة تبلورت بأثرها منظومات من المرجعيات المتسامية بوصفها أشكال متنوعة لمركزيته الثقافية. ومن ثم جمعت في ذاته منذ البدء وعلى امتداد تاريخه قدر من الوحدة المرنة والحية لما يمكن دعوته بالجغرافيا السياسية والجغرافيا الثقافية. والترابط بينهما وثيق للدرجة التي أكسبته صفة هي بقدر واحد محل الانفتاح والمحاصرة، الاستعداد للوحدة والاختلاف، والقدرة على التفاهم والنزاع، أكثر من أية مركزية ثقافية أخرى محاذية أو بعيدة. فمن الناحية الذاتية عادة ما يلازم الخلاف والحصار والنزاع توجه المركزيات المتزايد صوب أعماقها الداخلية بما في ذلك في مجرى مواجهتا مع الآخرين والاغيار. والسبب يكمن في مسار المركزية وتكاملها الذاتي بذاتها. إضافة لذلك أن الصراع والمواجهة والتحدي والخلاف يلازم بالضرورة تطورها الذاتي، بوصفها

أحوال تلازم تطورها التاريخي، أي نقصها على التمام. ومن هذا المنطلق يمكن فهم طبيعة ونوعية العداء والخلاف والشكوك المتبادلة بين هذه المركزيات (الهندوسية والبوذية الشرقية والنصرانية الغربية والإسلامية المتوسطية). وهي أحوال تنبع من عدم تكاملها الذاتي. ومن بين هذه المركزيات جميعا تتصف المركزية الإسلامية بصفة "التوسط" و"الوسطية" بالمعنى الجغرافي والثقافي. فهي الوحيدة التي تعيش وتتفاعل وتتصارع مع الجميع بصورة مباشرة، جغرافيا وقوميا وثقافيا وتاريخيا ودينيا. أنها في صلب العوالم التاريخية للمركزيات الثقافية.

فالثقافة الإسلامية مقيدة في مواقفها من الحياة المادية والروحية (العادات والعبادات) بمبادئ الحق والحقيقة، مما جعل من كيان الجماعة ميدانا لتنظيم وجودها المادي والروحي على أساس العدل (أو الوسط). كما شكلت وحدة الجماعة والعدل أسلوب رؤية الثقافة لوجودها الطبيعي والماوراطبيعي (الديني والدنيوي، المادي والروحي). وعلى هذه الرؤية جرى بناء التصورات والأحكام الواقعية والواجبة عن "الأمة الوسط". فالأمة هي الجماعة، والوسط هو العدل. مما جعل من "الأمة الوسط" مرجعية علمية وعملية في الرؤية الكونية والعقائد العملية (الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والجمالية) للإسلام الثقافي.

فقد كانت "الأمة الوسط" من الناحية التاريخية التركيبية المنّظمة لوعي الذات الثقافي. إذ شكلت بحد ذاتها غاية نموذجية في الرؤية العلمية والعملية، أي أن الصراعات السياسية والعسكرية، ونشوء الدول والدويلات وانحلالها كان يجري ضمن إطار "خلافة" الأمة الإسلامية لذاتها التاريخية والعقائدية.

وتحولت هذه الغاية النموذجية في الموقف من الثقافات الأخرى إلى أسلوب "لتهذيب" علاقة "الأمة الوسط" "بالشرق" و"بالغرب". فقد كان "الغرب" و"الشرق" بالنسبة لها سيان، لان رؤيتها لم تتحدد أساسا بمعايير المصلحة الظاهرية، بل بتلقائية الحاجة المتراكمة في مجرى تجاربها المادية والروحية. من هنا تأثر فرقها الأولية بأديان "الشرق"(مثل النصرانية والزرادشتية والمانوية والبوذية) وفلسفات "الغرب"(الفلسفة اليونانية)، وتأثرها برياضيات الهند (الشرق)

وطب اليونان (الغرب). وتأثر آدابها الفنية والسياسية بفارس(الشرق) والعلمية والعمرانية بالروم (الغرب). ووضعت تصوراتها الثقافية عن "الأمم"، بحيث ربطت الصين بخصائص العمل اليدوي والصناعات الماهرة، والهند بالعقل الرياضي والشعوذة الدينية، وفارس بآداب الملك والسياسة، واليونان والروم بالفلسفة والعلوم. وغيرّت تقييمها، إلا أن رؤيتها بقيت في نهاية المطاف ثقافية المحتوى تجاه الأمم. وترتب على ذلك إعطاء الأولوية في مواقفها للصفة الأكثر امتيازا في تجارب الأمم والثقافات. وهي أولوية مبنية على أساس الإدراك الذاتي لوسطية الأمة الإسلامية[1]. بينما أبدع توليف هذه المواقف مرجعية كبرى هي ضرورة الاستفادة من تجارب الأمم والبقاء في حيز الأصالة الثقافية. مما ساهم في جمع الكلية الإنسانية والفردانية الإسلامية في وحدة متجانسة أبدعت على مثالها الحضارة الإسلامية.

إن نظام العلاقة بالنفس والآخرين الذي تراكم بهيئة مرجعيات فكرية وعملية في الثقافة الإسلامية يمتلك قيمته العلمية والعملية بالنسبة للمعاصرة أيضا. وذلك لان تجزئة العلاقة تجاه "الشرق" والغرب" بالنسبة للعالم الإسلامي هي أولا وقبل

---

[1] إن التجربة الإسلامية بهذا الصدد هي تجربة تلقائية خالصة. أنها رجوع أيضا إلى المصادر ولكن من خلال توليف تجارب الأمم "الشرقية الكبرى" (العرب والإيرانيين والأتراك). من هنا استعدادها للالتقاء بتجارب الصين والهند إضافة إلى جوهرية الثقافة المتوسطية (اليونان والرومان).وهكذا كانت من الناحية التاريخية الثقافية الفعلية. ولعل موقفها من تقسم الأمم وتقييمها احد النماذج الجلية والكبرى بهذا الصدد. إذ لم تسقط رؤيتها في يوم ما من الأيام تجاه الأمم إلى حضيض العنصرية والألوان والتمييز العرقي وما شابه ذلك، بل بقيت على الدوام تحتكم في مواقفها وتقييمها إلى معايير الرؤية الثقافية البحت. فقد قسمت الأمم إلى أربع أو ست أمم كبرى وهي اليونان والرومان، والصينيون، والهنود، والأتراك، والفرس، والعرب. بينما نراها في الغرب الأوربي تحصل في مجرى التطور "العلمي" على تصنيف آري وسامي وحامي، واصفر وابيض واسود، وأمثالها. والآن إلى عالم أول وثاني وثالث). ومتقدم ومتخلف، والآن إلى "أقطاب". وفي جميعها يمكن العثور على رؤية استعلائية. كما أنها تفتقر جميعا إلى أربع أبعاد أو حتى مسحة أخلاقية أو روحية أو معرفية. بينما كانت الرؤية السائدة في الثقافة الإسلامية هي الرؤية الثقافية، كما نعثر عليها في احد أهم اختصاصيين علميين بهذا الصدد، وهما تاريخ ونظرية الموسوعات العلمية للفكر (الأديان والفلسفات) والأمم (طبقات الأمم). وقد يكون احد نماذجها الأكثر رفعة عند ابن صاعد الأندلسي، الذي قسم الأمم إلى علمية وغير العلمية استنادا إلى معيار اهتمامها بالفلسفة أو انعدامه، انطلاقا من أن الفلسفة هيب ميدان العقل النظري واعلمي، وهما الصفات الجوهرية للإنسان والتجمع البشري. ذلك يعني أن الفكرة الإسلامية تسعى صوب إبراز فضيلة الروح العقلي وليس المفاضلة بين الأقوام والأمم وتفكيرها.

كل شيء، تجزئة ذاته الثقافية والسياسية. فإذا كانت علاقة العالم الإسلامي "بالشرق" و"الغرب" فيما مضى مبنية على أساس تلقائية حاجاته المتراكمة في مجرى تجربته الثقافية، بوصفها نتاجا طبيعيا لوجوده المنّظم في "أمة وسط" ثقافية تعي حدودها الداخلية والخارجية، وتنشط (داخليا وخارجيا في كافة الميادين وعلى كافة المستويات) بمعاييرها وقيمها الخاصة، فإن الأمر تغير بعد انحلال الكيان الثقافي الإسلامي المستقل.

فقد أدت تجزئة العالم الإسلامي إلى جعله كيانات سياسية متباينة (من حيث قوتها وضعفها) ومعزولة لحد ما عن بعضها البعض ثقافيا. إذ لا تجمعها هموما فكرية وعقائدية في ميادين الدين والسياسة والفلسفة والأدب. الأمر الذي يجعل من الممكن الحديث عن إسلام في روسيا وآخر في الصين، إسلام في أوربا وأمريكا، إسلام في جمهوريات آسيا الوسطى (تركستان) وطاجكستان، إسلام في تركيا، إسلام في إندونيسيا، إسلام في إيران والعالم العربي، وإسلام في أفريقيا. لكنه يبقى مع ذلك إسلام متوحد في العبادات فقط، متغاير متباين ومختلف في الثقافة. من هنا ضعفه الشديد على تقديم رؤية بديلة وصياغة مرجعيات "مجمع عليها". بينما الإجماع على المرجعيات ممكن في ظل الوحدة الثقافية فقط. وهي مفقودة.

إن الأسباب الجوهرية القائمة وراء فقدان العالم الإسلامي المعاصر لمرجعيات مجمع عليها تعود إلى فقدانه تاريخ سياسي ودولتي مستقل ومتناسق في مكوناته الثقافية، وبالأخص منذ صعود الدولة العثمانية، وذلك بسبب إفراغها الإسلام من مضمونه الثقافي. وكشفت هذه الأسباب عن وجهها الحقيقي في القرن التاسع عشر(الأوربي). فقد تبين بوضوح غيبوبة التاريخ الإسلامي المستقل منذ ذلك الزمن. لهذا أصبح الدوران في فلك الزمن الأوربي اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وفكريا أمرا محتوما. الأمر الذي جعل من العالم الإسلامي كيانات متناثرة، أو أقمارا تابعة في فلك المعاصرة، أو نيازك ساقطة عنه. شعاعها ليس لها، وسقوطها "أمرا طبيعيا". لقد أدى ذلك إلى اختفاء تجربة ثقافية هائلة، وانقطاعها عن "روح المعاصرة". في حين تفترض المعاصرة النفي الإيجابي

لتجارب الأسلاف. بينما أخذت تتغلغل التجربة الأوربية في رصيد الفكر السياسي والاجتماعي والحقوقي المعاصر لمؤسسات وسلطات وأحزاب ورجال العالم الإسلامي.

أدى هذا الواقع إلى انحصار تجربة العالم الإسلامي في نظره وتعامله مع الغير، بالغرب الأوربي، أي أدى إلى أن تصبح مرجعيات الغرب الأوربي معقولة (نظريا) ومقبولة (عمليا). ولا يعني ذلك في الواقع سوى اجترار نفسية الاستلاب الحضاري وإعادة إنتاجه بصيغ تقليدية جوفاء. بحيث أدى هذا الواقع أيضا إلى أن يكون "الشرق" مجهولا، بعد أن جرى دمج العالم الإسلامي فيه (الشرق). وهي مفارقة مزدوجة في الجهل الذاتي. بمعنى دمج العالم الإسلامي في "الشرق"، وجهل العالم الإسلامي بالشرق.

إن تحرير العالم الإسلامي من هذه المفارقة المزدوجة للجهل الذاتي يفترض أولا وقبل كل شيء تحريره من "الشرق" و"الغرب"، بالرجوع إلى المرجعية التاريخية – الثقافية في "الأمة الوسط"، وإعادة تأسيسها علميا وعمليا في العالم المعاصر. ذلك يعني أن العلاقة السليمة "بالشرق" و"بالغرب" تفترض صياغة مشروع جديد عن "الأمة الوسط"، يستمد عناصره الثقافية من تاريخ الإسلام، مع إدراك عميق وشامل لإشكاليات العالم المعاصر واتجاه تطوره.

إن إشكالية العلاقة "بالشرق" و"بالغرب" بالنسبة للعالم الإسلامي المعاصر هي إشكالية تأسيس تلقائيته الثقافية. إذ تتوقف عليها موازنة العلاقة السليمة "بالشرق" و"بالغرب" وتجانسها. إذ لا قوة غير التلقائية الثقافية قادرة على تفعيل "الحكمة الخالدة"، التي تراكمت في تجارب "الأمة الوسط" والقائلة بضرورة إعطاء الأولوية في التعامل مع الأمم للصفة الأكثر امتيازا في تجاربها مع البقاء في حيز الأصالة الثقافية.

إننا نستطيع العثور في الوعي الثقافي "الشرقي" على عناصر جوهرية كبرى مشتركة مع الثقافة الإسلامية مثل العقائد الكونية، روح الجماعة، العدل والاعتدال، قيمة التقاليد والسلف الصالح، أولوية الروح. وهي عناصر يمكن أن

تبني جسرا عضويا بين الإسلام و"الشرق". كما أننا نستطيع العثور في الوعي الثقافي "الغربي" على عناصر جوهرية كبرى مشتركة مع الثقافة الإسلامية مثل العقلانية وجوهرية الحقوق وفكرة الحرية. وهي عناصر يمكن أن تبني جسرا عضويا بين الإسلام و"الغرب". إلا أن بنائه الحقيقي يستلزم أولا وقبل كل شيء، تأسيس وتحقيق نظام من المرجعيات السياسية والثقافية في العالم الإسلامي مجمع عليها، أي معقولة ومقبولة من جانب الدولة والقوى الفكرية والسياسية الفاعلة والمؤثرة في المجتمع. ولا يمكن بلوغ ذلك دون أن يقطع العالم الإسلامي أشواط تطوره التلقائي الذاتي. بمعنى تجاوز المرحلة الثالثة والرابعة لكي يتكامل أولا ضمن دوله القومية، ومن ثم بناء معالم أممه الموحدة (العربية والإيرانية والتركية)، ولاحقا استكماله بهيئة كل إسلامي (ثقافي)، أو "امة أسلامية" ثقافية حديثة.

إن مسار قرنين من الزمن الحديث (التاسع عشر- العشرين) كشف عن أن العالم الإسلامي لم يستطع إرساء أسس منظوماته المرجعية المتسامية، ومن ثم، فان مركزيته الثقافية مازالت في طي الصيرورة التاريخية التي لم تتحول بعد إلى كينونة ثقافية مكتفية بذاتها. إذ إننا نقف أمام ظاهرة جلية تقوم في تحول الإسلام وتراثه المتنوع إلى قوة تستقطب مختلف التيارات الفكرية والسياسية للعمل في ميدان التحرير الثقافي للنفس، لكنها عاجزة لحد الآن من التكامل في منظومة لها حدودها الذاتية. بمعنى إننا نقف أمام حركة جلية لما يمكن دعوته بالاستعادة العملية والنظرية للمركزية الثقافية الإسلامية، لكنها مازالت عاجزة عن تأسيسها وتحقيقها بمعايير المعاصرة، أي عبر تذليل وتجاوز المستوى اللاهوتي والديني في الوعي والرؤية المستقبلية. ومن ثم إبداع نظم معقولة ومقبولة في العالم المعاصر ليست بالضرورة دينية، بل ليست دينية بالضرورة، أي ثقافية صرف. ولا يمكن بلوغ ذلك دون الانتقال من المرحلة الدينية السياسية إلى مرحلة أعلى (سياسية اقتصادية) بمقولاته ومفاهيمه ورؤيته وحلوله لإشكالاته الطبيعية والماوراطبيعية،

عبر تحقيق المضامين الجوهرية العصرية للفكرة الإصلاحية، أي لوحدة العقلانية والنزعة الإنسانية المتراكمة في مجرى هذا الانتقال التاريخي.

إن الصيغة العامة للخلل المستمر في عدم اكتمال المسار التاريخي لعالم الإسلام صوب كينونة ثقافية عصرية ومن ثم توحيد وتنشيط منظومة المرجعيات المتسامية في مركزية إسلامية (ثقافية) حديثة تبدو جلية فيما يمكن دعوته بموت الإسلام اللاهوتي وانهيار الإسلام السياسي، وليس بذوبانهما وتلاشيهما في الفكرة الإصلاحية الثقافية الحديثة. ذلك يعني أن السبب الجوهري للفشل المستمر لحد الآن يقوم في أن التجارب الإسلامية الحديثة لا حداثة فيها، أي أنها مازالت تفتقد إلى إسلام ثقافي. إذ ليس الإسلام فيها سوى استسلام لأصول لاهوتية عقائدية وليس إلى أصول عقلانية وثقافية. ومن ثم فان أفضل ما في التجارب الإسلامية الحديثة بهذا الصدد وأكثرها رفعة يبقى في نهاية المطاف مجرد أيديولوجية تأملية صرف أو تجريبية حزبية. لهذا لم يرتق فكر أي فريق أو تيار فيها إلى مصاف المنظومة النظرية بشكل عام والفلسفية بشكل خاص. وليس مصادفة ألا يؤدي التيار الحالي العام للمركزية الإسلامية إلى إنتاج نظريات تاريخية خاصة به، أي فلسفات تاريخية إسلامية. وينطبق هذا على جميع تياراته وفرقه ومذاهبه بدون استثناء. فالتيار السني (الإسلامي العام) من حسن البنا إلى الآن يتمثل فكرة الدورة الحتمية للتاريخ، من الشرق إلى الشرق مرورا بالغرب. بينما حول سيد قطب مسار التاريخ بوصفه دورة من الجاهلية للإسلام. أما التشيع فمازال يتعذب بعذوبة المهدي المنتظر. ومن ثم سيطرة فكرة الزمن وليس التاريخ (صاحب الزمان). والحصيلة العامة لكل ذلك تقوم في تلكؤ الرؤية الإسلامية ومراوحتها في شرنقة التدين اللاهوتي.

إن لهذا التلكؤ والمراوحة مقدماتهما التاريخية والواقعية، الوجودية والعندية. بمعنى أن الضعف الظاهري والباطني في صيرورة المركزية الإسلامية الحديثة يقوم في ظهورها "المتأخر" بمعايير الزمني العالمي و"مناسبا" بمعايير التاريخ الذاتي. من هنا التناقض الحاد بين الزمن والتاريخ في الصيرورة الإسلامية

الحديثة. فهي متأخرة مقارنة بمثيلتها الأوربية بستة قرون، لكنها متوازية معها من حيث المسار الذاتي. فقد انهارت المركزية الإسلامية الثقافية قبل ستة قرون مع سقوط بغداد. وبقيت المراكز الأخرى يتخافت بصيصها (الأندلس والقاهرة). بينما قتلت المرحلة العثمانية في تاريخ الخلافة الروح الثقافي الإسلامي. من هنا عدم قدرتها على التطوير وتقديم البدائل. وعندما ظهرت بدايات المركزية الإسلامية الحديثة في القرن التاسع عشر والعشرين (الأوربيين)، فإنها من حيث مقدماتها الثقافية الذاتية كانت استمرارا للقرن الرابع عشر. من هنا محاصرتها بين تاريخها الذاتي والزمن الأوربي. الأمر الذي جعل صعودها منذ البدء محاصرا من جانب مركزيات أخرى أكثر تفوقا. الأمر الذي حدد بدوره فقدانها للمشروع الذاتي. بمعنى أن المركزية الإسلامية الحديثة لم تمتلك مشروعا بناءا ولا هجوميا، بل ضعيفا ومشتتا ودفاعيا. كما أنها كانت محاصرة أيضا بمعايير الجغرافيا الثقافية. إذ أن العالم الإسلامي هو الوحيد القائم في وسط العوالم الثقافية والمركزيات التاريخية الكبرى (الأوربية النصرانية، والهند الهندوسية، والصين البوذية والروسية الأرثوذوكسية)، أي أنها تحتك بالجميع بصورة مباشرة. إضافة إلى ضعف القلب الإسلامي أو المركز الإسلامي الثقافي (العالم العربي). إذ لا يمكن للمركزية الإسلامية الثقافية أن تنجح دون نجاح العالم العربي فيها، بوصفه المكون الثقافي الجوهري القادر على توحيد الفكرة المركزية الإسلامية.

تكشف الصيرورة التاريخية للعالم الإسلامي وكينونته الثقافية عن وجود خمسة عوالم فيه، وهي على التوالي العالم العربي، والعالم الإيراني، والعالم التركي، والعالم الإفريقي، وعالم الجزائر والمحيط[1]. وضمن كل منها عوالم قومية. إلا أن البؤرة التاريخية الثقافية فيه تعود وتبقى لثلاثية العالم العربي

[1] ذلك يعني إننا بحاجة لاحقا إلى خمس مركزيات أولية وخمس مراكز ثقافية سياسية، ولا يمكن بلوغ ذلك ما لم تتبلور مراكز ثقافية وسياسية قومية في بادئ الأمر ثم يجري توحيدها بالاختيار ضمن كل عالم من هذه العوالم الخمس إما بفكرة الوحدة وإما بفكرة الجامعة. والأفضلية للجامعة على الوحدة في بداية الأمر. وذلك لأنه أسلوب يتضمن تمثل تجارب الجميع ويجعل من الارتقاء والتدرج الإصلاحي أسلوب التكامل الفعلي والمستقبلي.

والإيراني والتركي[1]، أي للمكونات الثلاث الكبرى القادرة على أن ترتقي إلى مصاف الأمم العربية والإيرانية والتركية[2]. وهي عملية لا يمكنها النجاح والتكامل ما لم يحل كل منها مركزيته الثقافية عبر بناء أمم قومية متكاملة بمعايير المرجعيات الثقافية النابعة من تجاربها الخاصة وانتماءها الصميم للنفس والتراث الذاتي، بوصفها المقدمة الجوهرية لنفيها اللاحق في أمم جزئية (عربية وإيرانية وتركية) وتمثلها اللاحق في امة عامة (إسلامية ثقافية جديدة).

وفيما يخص العالم العربي، فان بناء مركزيته الثقافية السياسية يفترض مرور مكوناته المعاصرة بطريق الآلام الفعلية من اجل التكامل الذاتي. والتكامل الثقافي عبر حسم إشكاليات الوجود السياسي للعالم العربي بمعايير الرؤية المستقبلية والتلقائية وليس بمعايير ومقولات العبودية الأيديولوجية والاغتراب الثقافي. وهذا وثيق الارتباط بإعادة تأسيس علاقته بما ادعوه بالإسلام الثقافي، أي بتراثه الذاتي ونقده العملي من خلال إبداع التجربة الحية للرؤية الواقعية والمستقبلية الحديثة (العلمية والعملية). أما السياسي فيجري عبر تكامل دوله العصرية العديدة، ولاحقا ضمن مناطقه الثقافية الأساسية الأربع، (وهي منطقة المشرق العربي، وشبه الجزيرة العربية، ومصر والسودان، والمغرب الكبير) ومنطقة الاحتمال الخامسة (الصومال وجيبوتي وجزر القمر وزنجبار وغيرهما)، ثم صوب وحدته القومية الثقافية بوصفه امة.

إن تحديد مرحلة التطور التاريخي للأمم استنادا إلى المكونات الإنسانية والعقلانية والأخلاقية يفترض صياغة البدائل الثقافية القومية (الجزئية). وبالتالي، فان المهمة الأساسية بالنسبة لفلسفة البدائل تقوم بالنسبة لنا في إحياء وتحديث

---

[1] أنها عوالم تعادل عوالم الأوربية الثلاث وهي الجرمانية واللاتينية والانجلوسكسونية.

[2] تحليل هذه التجارب أو تقييمها العام. التجربة العربية – فاشلة ومتعثرة (تجربة الربيع العربي – بداية أولية ناجحة). التجربة الإيرانية في بدايتها السليمة. التجربة التركية – رجوع معقول للنفس. لكل تجربة خصوصيتها. إلا أن كل منها مضطر في نهاية المطاف للسير ضمن سياق التجاوز التاريخي للمراحل الثقافية. والتكامل الذاتي السليم يفترض صنع مرجعيات تستمد مقوماتها من كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للدولة والأمة والثقافة.

المكونات الإنسانية والعقلانية والروحية بما يتوافق مع مهمات المرحلة التاريخية الملموسة، التي هي بالنسبة لنا الآن المرحلة الثالثة (الدينية – السياسية).

ويفترض إنجاز هذه المهمة الدمج الواعي لاستمرار وديمومة العناصر الإنسانية العقلانية والروحية للمراحل السابقة، أي من خلال المرور بها واجتيازها جميعا. وهو مرور واجتياز يلازم بالضرورة ضغط وتأثير القوى التي اجتازت المراحل السابقة أو جميعها.

إن الدول والأمم التي اجتازت في مسارها التاريخي الملموس مراحل أكثر تتوفر لها فرصة وإمكانية التطور الذاتي الحر. وبالتالي فرصة وإمكانية إبداع نظمها ومؤسساتها وقيمها المعقولة والمقبولة ضمن حدود منظومة الملك والملكوت والجبروت المجردة والملموسة الخاصة بها، أي كل ما يصنع منظومة الحدود المثلى للمركزية الثقافية الخاصة. أما نوعية هذه القيم والمؤسسات، فإنها تنتظم من تراكم الحلول المتنوعة والمتباينة والمختلفة لكيفية حل الإشكاليات الجوهرية لعلاقة الطبيعي والماوراطبيعي في الإنسان والجماعة والدولة، أي كل ما يصنع منظومة المرجعيات الثقافية المتسامية، أي القادرة على تنشيط فكرة الإجماع الدائم والاجتهاد الحر.

إن البديل الواقعي بالنسبة للعالم العربي هو بديل المستقبل، أي ذاك الذي يقوم في وضع هذه المكونات المتناقضة الحالية في نظام جديد عن المتناقضات الضرورية المكونة لحدود المرحلة السياسية – الاقتصادية. **ولن يتم ذلك ما لم يجر تذليل البقايا المتهرئة لفكرة وفعالية الأصول الإسلامية المتغلغلة في كل مسام الوجود العربي (والإسلامي).** وذلك من خلال ترتيب الأولويات التالية وتأسيها النظري:

التفاؤل – من خلال إدراك نهاية المرحلة الحالية والحدود التاريخية الملموسة لها. واستنادا إلى ذلك تجري صياغة توليف جديد للنزعة الإنسانية والعقلانية والأخلاقية.

الفاعليـة – مـن خـلال النشـاط الـواعي الهـادف إلـى بنـاء وترسـيخ الثقافـة القومية استنادا إلى إدراك مرحلتها التاريخية الملموسة.

النفـي – مـن خـلال توليـف الإبـداع الـذاتي الحـر لتقاليـد الإسـلام الثقـافي والرؤية المستقبلية.

العقل – من خـلال تأسيس المكونـات العلميـة والعمليـة للفلسـفة الإصـلاحية وجوهرية العقل الإصلاحي.

***

القسم الأول

البحث عن مرجعية الفكرة العربية

الباب الأول-عقل الذات العربية في أطوار الملة والأدلة

الفصل الأول - الخروج الصعب للذهنية العربية من دهاليز الصعاليك والمماليك

عندما يطوي التاريخ بين دفتيه حصيلة الإبداع الرفيع، فانه يكشف بذلك عن قبوله في الماضي وهجرانه في الحاضر، أي عن معقوليته بمعايير البداية والنهاية. إذ ليست البداية والنهاية في الواقع، سوى الأبد (والآن) المتجدد في القول والفعل التاريخيين، بوصفهما الصدى الحقيقي للقيم الكبرى والمبادئ المتسامية في الوجود الثقافي للأمم. لذا كان بإمكان الشعراء أن يرثوا في رثائهم ألم الروح وتلوّي الجسد، وان يبقوا في نفس الوقت ضمن حيز اللحظات الدائمة عندما يقتربوا من صدق المعاناة الحرة. وهي ظاهرة تستثير الفكر والمشاعر عند كل انعطاف كبير في دنيا الآمال والأعمال.

ففي الانعطافات الكبرى تتجلى مصائر الثقافة، كما أن للثقافة أشكالها ومحتوياتها في المصير أيضا. ففيه تتكشف حيوية أو خمول "الخالد" فيها. فعندما ابتلع التاريخ الإسلامي في هوته هويته العربية، فانه وقف أمام فكرة البداية والنهاية، مما أعطى للثقافة العربية أبعادا تاريخية وسياسية ذائبة في الوحدة الروحية للعالم العربي. فإذا كان ظهور الإسلام يتضمن في ذاته وحدة النظام المعقول للكلّ العربي باعتباره بداية كينونته الثقافية، فان سقوط بغداد شكل النهاية المأسوية الكبرى لانحلال كيانه الثقافي. وذلك لان الصعود الذي رافق تكوّن الدولة العربية الإسلامية في خلافتها لنفسها سرعان ما انحلّ في مكونات الدولة السياسية، مما أضفى على خلافتها الأموية روح العروبة وعلى روحها ثقل السياسة. وقد كانت تلك خطوة كبرى في تجزئة الكلّ الاسلامي وبروز أولوية السياسة، ومن ثم خطوة إلى الأمام نحو تأسيس الأصول المعقولة للسياسة. وهي تقاليد دفعتها المرحلة العباسية إلى نهايتها المنطقية من خلال بنائها وحدة الدولة على أسس

روحية ـ ثقافية، وبالتالي تأصيلها العملي لأصول الإسلام المعقول[١]. وهو الحافز القائم وراء أبهة وعظمة الإبداع الخالد للحضارة الإسلامية (العباسية)، التي استطاعت أن تبدع وحدتها السياسية عبر وحدتها الروحية ـ الثقافية. وقدمت المثال الحي لذاتها من خلال تمثيلها السياسي ليقين وجودها التاريخي، الذي أبدعه عالم الإسلام وجسده في وحدة مذاهبه الفقهية وفرقه الكلامية وحلوله الفكرية لمشكلات وجوده التاريخي. لهذا رافق سقوط بغداد انحلال وحدة منظوماته ونماذج تأملاته ومناهج حلوله، وبالتالي تهشم يقينياته التاريخية في الإبداع والفعل، وفي السياسة والروح.

إن اقتران تهشم الكيان الثقافي للعالم العربي بسقوط بغداد هو اقتران سياسي ـ ثقافي. فقد كانت بغداد مركز العصب الحي للكل العربي الاسلامي. وذلك لانها تمثلت في تكونها الامتداد الطبيعي لتقاليد الوحدة والسلام. إذ استطاعت أن تجمع في ذاتها الروح المدينية والجسد المكي، وفوضى الجاهلية وتوحيدية الإسلام، وبيان العرب وذهنيات الأمم. وبهذا تكون قد أبدعت رمزا جديدا للكل العربي ـ الاسلامي هو رمز كينونتها الثقافية. أي استكمال بناء صرح العربية ـ الإسلامية التي بدأتها مكة والمدينة، ورممت فتنتها دمشق. أما في وجودها السياسي ـ الثقافي فأنها قدمت المثال النموذجي لوحدة الكل العربي ـ الاسلامي. فهي مثل أثينا لليونان (رغم قوة إسبارطة) ومثل روما للرومان (رغم ديمومة بيزنطة). بهذا المعنى كان سقوطها هو سقوط الكيان الثقافي للكل العربي. فالكلّ العربي هو الكلّ الثقافي في وجوده واستمراره الاجتماعي والسياسي والروحي في وحدة الأمة، والدولة ومؤسساتها، وفي الإبداع النظري والعملي للمدارس والتيارات الفكرية. فإذا كان تهشم الكيان الثقافي هو النتيجة الملازمة لانهيار الوحدة السياسية فان انهيار الوحدة السياسية أفقد الكيان الثقافي تاريخه السياسي، مما أدى بالضرورة إلى فقدان مركز الاستقطاب التاريخي.

لقد جعل ذلك ممكنا تنافس "الأطراف" في مراكزها. ولكنه لم يفلح في توحيدها السياسي ـ الثقافي. الأمر الذي يفسر سبب انتقال "مركز" العالم الاسلامي إلى اسطنبول، التي لم تكن أكثر من مجرد مركز عسكري تركي، افرغ العالم

---

[١] المقصود بالوحدة الروحية ـ الثقافية هنا وحدة الكل العربي، التي تراكمت في مجرى انسياب الذبذبات التاريخية لتوحيدية الإسلام ونموذجها الأرقى في واحديته الثقافية.

الاسلامي من كينونته الثقافية. وإذا كانت الدولة الصفوية قد استطاعت أن تجمع تحت خيمتها الكلّ الإيراني المجزأ، فان العالم العربي ظل أسيرا لغيبوبة المركز الثقافي ـ السياسي الموحد. مما افقد الثقافة مع مرور الزمن عروبتها، والعروبة ثقافتها. وذلك لان افتقاد الكيان الثقافي لتاريخه السياسي أدى بالضرورة إلى اختبائه وراء صنمية العقائد القديمة، ومن ثم تلاشي فاعلية الوعي الذاتي. إذ ليس الوعي الذاتي سوى الإدراك الثقافي لتاريخ الأمة السياسي. لهذا أدى تلاشيه التدريجي إلى تجزئة الوحدة الروحية للكل العربي، وتفتيت وحدة الانتماء المعنوي للكل الاسلامي. أما النتيجة الطبيعية لذلك فهو تفشي المذهبية الضيقة والتقليدية الجوفاء، وتفعيل آلية "الغربة" والاغتراب المجزئة والساحقة للكل الثقافي. وقد صنعت هذه الآلية وعمّقت تجزئة الأمصار المغلقة وانحلال تأثيرها المتبادل وانعزالها المتزايد وضمور الحس المشترك وغياب موضوعاتها العامة وهمومها الموحدة. وبالتالي غياب استمرارية المعضلات والقضايا الكبرى والجوهرية في الإبداع الفكري والعملي[1].

لقد أدى تهشم الكيان الثقافي إلى فك الروابط الحية لتأصيل الاستمرار الفكري وكسر الصلات الخفية بين الماضي والحاضر، وإطفاء شعلة المرجعيات المتسامية في العلم والعمل. بينما أعطى للمتبقي منها صفة المتحجرات الصنمية. وليس مصادفة فيما يبدو أن يعنون احد أقطاب الاجتهاد الاسلامي للقرن العاشر ـ الحادي عشر الهجري صدر الدين الشيرازي كتابه (كسر أصنام الجاهلية) في معرض ردوده على بعض متصوفة زمانه[2]. بمعنى أن الاندفاع الممكن للاجتهاد والإصلاح والعقلانية كان لا بد له من أن يقف أمام مهمة كسر أصنام الثقافة المتحجرة. فالسبات الطويل للكيان العربي في ظل السيطرة التركية قد شل بصورة نهائية مكونات الكينونة الثقافية في كل من التاريخ السياسي والمرجعية المتسامية ليقينياتها التاريخية، أي الكل الروحي ووعي الذات واللغة وإبداعها الذاتي. باختصار انه أدى إلى تحجر الكل الثقافي في ذاته بفعل اندثاره و"اغترابه" عن بنية الإبداع الحر للتطور الحضاري. مما أدى به بالضرورة إلى التأطر في قوالب

---

[1] إن الهم الوحيد الباقي هو هم التجزئة والحفاظ عليها، والذي أخذت تعمقه إلية الخلافات الفرقية والمتحجرات المذهبية بحيث أصبح من الممكن الحديث عن أديان في الإسلام تقترب في بعد جوانبها من النصرانية وأديانها.

[2] لقد استعاد الشيرازي في انتقاده لمتصوفة زمانه، في الأغلب، آراء الغزالي، إلا أن القيمة التاريخية والفكرية لنقده متصوفة زمانه تقوم في استثارته تراث الإصلاحية الاسلامي ونزوعها العملي العقلاني.

"الزمن الميت" وإعادة إنتاجه في تقليدية المذاهب والمشارب والخمول الاجتماعي السياسي. ومن ثم الإنتاج الدائم للمزاج العاجز عن تأمل ذاته خارج التقليد وصنميته التراثية. وإذا كان الزمن اللاحق لسقوط بغداد قد ابرز عبقريات فكرية انحصر إبداعها في التاريخ والتصوف كابن عربي وابن خلدون، فلأنها الإرهاصات الأخيرة للاندثار الثقافي، أي الصيغة الفكرية المعوضة عن فقدان التاريخ السياسي والكل الروحي للعالم العربي. أما المحاولات العديدة لبناء الدولة العربية فقد اكتفت بحدودها الضيقة وانكفأت فيها. ولهذا كان بإمكان المغرب أن يخلق دوله العديدة وان يندثر . أما المحاولة الكبرى للدولة الفاطمية في جمع وحدة الكل العربي فقد تحطمت هي الأخرى بفعل مذهبيتها الضيقة وعجزها عن إعادة بناء المركز السياسي ـ الثقافي للعالم العربي. أما المجرى اللاحق للاندثار الثقافي فقد أدى في نهاية المطاف إلى أن يكتفي العالم العربي في وجوده التاريخي بقوى الصعاليك والمماليك. وهي القوى التي كان بإمكانها أن تفسح الطريق أمام الخروج الجديد للكيان العربي من مأزقه التاريخي (في ظل السيطرة التركية). اي كل ما ظهر في حركة المحمدين (محمد على باشا ومحمد بن عبد الوهاب) وما بينهما من شخصيات وحركات فاعلة بالنسبة لتوسيع مدى الرؤية النقدية والإصلاحية العملية، كما هو الحال على سبيل المثال لا الحصر عند محمد بن علي الشوكاني(١٧٥٩-١٨٣٤).

مّثل **الشوكاني** نموذج الشخصية الذائبة في إرساء أسس الرؤية النقدية من خلال الخروج عن تقاليد الزيدية بعد انزوائها في جبال اليمن. فقد كانت الأفكار الأساسية التي قال بها موجهة ضد ما جعلته الوهابية جوهر عقيدتها العملية، أي محاربة التقليد ومظاهر الوثنية الجديدة. مع الأخذ بفارق الفكرة وتقاليدها. فقد كان الشوكاني متبحرا في علوم الدين والأفكار، على خلاف محمد بن عبد الوهاب الذي اكتفى بفتات المعرفة الدينية المغربلة بمصفاة الحنبلية والمغذاة بالأسلوب الظاهري لابن تيمية. وقد وضع الشوكاني أفكاره النقدية هذه في (شرح الصدور بتحريم القبور) و(السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار). وانطلق من معارضة أولئك الذين أوغلوا "في طريق الوثنية وراء شياطين الصوفية، الذين هم أعداء الله وأعداء الإنسانية في كل مكان". انه حاول التأسيس لفكرة محاربة ومعارضة وتفنيد زيارة القبور والكرامات، معتبرا إياها أكاذيب. بحيث نراه يهاجم الإمام يحيى. وانطلق في موقفه هذا من انه إذا كان هناك خلافا بين المجتهدين، فمن

الضروري رده إلى الكتاب والسنة، استنادا إلى الآية (فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول"(٤-٥٩). واعتبر مهمة العالم أن لا يكتم شيئا، بل يعلنه، استنادا إلى الآية القائلة، (وإذا اخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ليتبينه للناس ولا يكتموه) (٣-١٨٧)، و(إن الذين يكتمون ما أنزلناه من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون".(٢-١٥٩). ومن ثم ليس هناك من ضرورة للتقليد. لقد سبق الشوكاني هنا محمد بن عبد الوهاب فيما يتعلق بفكرة جوهرية القرآن والسنة. بل يمكننا القول، بان الصيغة العلمية للفكرة الوهابية الأولية ليست إلا احد نماذج التراكم النوعي الجديد للشحنة التي كانت تتطاير في فضاء الجزيرة العربية التي أسس لها الشوكاني في الجنوب، وفي الشرق والشمال الشيخ الإحسائي(١٧٥٣-١٨٢٦).

فقد كانت الفكرة الأساسية عند الشوكاني بهذا الصدد تقوم في البرهنة على أن التكاليف الشرعية عامة للعالم والجاهل. من هنا تناوله ودفاعه في الوقت نفسه عن ضرورة الرجوع في حل الإشكاليات الفكرية والاجتماعية والسياسية إلى القرآن والسنة. وانطلق في موقفه هذا من أن الجوهري هو القرآن والسنة وليس كتب المتكلمين في حال تناول القضايا، بما في ذلك من حيث مستوى تناولها بمعايير القياس والمقارنة. كما وقف موقف المعارض الشديد من بناء القبور، بحيث نراه يضع هذه المقدمة في انتقاه لأراء الإمام يحيى بن حمزة(١٢٧٠-١٣٤٦) بصدد رفع القباب على قبور الموتى. كما عارض بشدة أيضا زيارة القبور – وقف بالضد منها ومن عادات النذور باعتبارها بقايا وثنية. ووضع هذه الأفكار في صلب فكرته الإصلاحية الأولية. ومن الممكن أن نتخذ من مقال (رفع الريبة عما يجوز وما لا يجوز من الغيبة) و(الدواء العاجل في دفع العدو الصائل) احد نماذجها النقدية تجاه الواقع والأيديولوجية الدينية. ففي (رفع الريبة) نراه ينحو منحى اجتماعيا وسياسيا في نقد الواقع، خصوصا فيما يتعلق بفكرة الغيبة، وكذلك تجاه الموقف من تغيير الواقع (الاستعانة على تغيير المنكر). ويبرز هذا الاتجاه بوضوح اكبر في مقالته (الدواء العاجل) إذ نراه هنا يقف إلى جانب فكرة التطبيق الحي لمبدأ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). من هنا نظرته النقدية والعملية تجاه مختلف مظاهر الخروج على هذا المبدأ في اليمن، بغض النظر عن المذاهب من خلال نقده لسلوكهم تجاه مختلف قضايا العبادات من صلاة وصوم وغيرها. إذ يعتبرها ابتعادا عن الدين. كما نراه يناقش مواقف العمّال الكتّاب والحّكام من

الناس، باعتبارها مواقف مخالفة ومنافية لحقيقة الإسلام وتقاليده. ووجد فيها أساليب قمعية وشرهة ومتخلفة. فمهمة العامل "استخراج الأموال من أيدي الرعايا". ومهمة الكاتب "ليس له من أمر إلا جمع ديوان يكتب فيه المظالم التي يأخذها العامل من الرعايا". أما القاضي فهو "عبارة عن رجل جاهل للشر عاما جهلا بسيطا أو جهلا مركبا".

وبالمقابل، أدى مجمل العملية التي قادها محمد على باشا إلى ظهور عناصر الانبعاث العربي في صيغته الدولية، أي ذات العناصر التي استثارتها حركة محمد بن بعد الوهاب. لكن إذا كانت الأولى حركة فوقية لها تراثها الخاص في تقاليد المماليك السلطوية، فان للثانية تقاليدها في الحنبلية العملية، بوصفها احد النماذج الإسلامية الفعالة. وهو ما يفسر لحد ما اختلافاتهما وتباين نموهما. فاختيار الأولى في أفعالها كان يجري تحت ضغط تقاليد السلطة والقوة مما أعطى "لنهضتها" طابعه الفوقي، ومن ثم ارتهان عملية النهضة بمزاج قادتها وكيفية استيعابهم لمهماتها وأولوياتها. ووجدت هذه الظاهرة انعكاسها أيضا في تقييمات رجال النهضة الكبار. فقد وصفه جمال الدين الأفغاني "بالأمي" الكبير ونابغة رجال العصر. وانه قد "طوى تحت جبته همما تدكدك الجبال وقلبا يقدم على هائل الأعمال وتحت عمامته دماغا فعالا وعقلا جوالا وبصرا نافذا وفكرا ثاقبا ورؤيا صائبا". ويكشف هذا التقييم عن الكيفية التي يختبئ فيها الفعل التاريخي تحت عمامة القائد وجبّته. وهو تقييم دقيق في تاريخيته، ويعبّر في الوقت نفسه عن واقع الهيمنة السلطوية للسلطة في عهد المماليك، الذي حدده ضعف تطور العلاقات الاجتماعية وأسسها الاقتصادية. إلا أن فعله التاريخي يقوم في مساعيه العملية لعقلنة الوجود الدولتي لمصر ومن خلالها العالم العربي. فقد ادخل محمد علي باشا في مصر عناصر وعيها الذاتي والثقافي والقومي من خلال تحديثها. وقد كان بإمكان هذه العملية أن تعيد تأسيس العالم العربي على مثالها بالصيغة التي تصنع مركز وجوده الثقافي ـ الروحي ـ السياسي. إلا أن فشلها الداخلي (المصري) والخارجي (العربي) قد بعث من جديد مهمات البحث عن مشاريع بدائل "للنهضة"[١].

---

[١] لقد ظل المشروع الفاشل للوحدة العربية يجثم بثقله المادي والمعنوي على الكينونة العربية المعاصرة. وهو الدرس الذي لم تفلح الناصرية ومداحيها في الاستفادة القصوى من هفواته التاريخية. حقيقة أن لفشل مشروع محمد علي باشا أسباب داخلية وخارجية عديدة لا مجال للحديث حولها الآن. إلا انه تعكس في مجموعها فقدان الرؤية

أما الوهابية فقد سارت في الاتجاه المعاكس، أو أنها انطلقت كما تنطلق الرمال في صحراء الجزيرة. لقد كان ذلك فعلا حدده وجود وفاعلية التقاليد العربية ـ الإسلامية وليس منطق روحها الفكري. فالأخير عادة ما يخضع في وديان الجزيرة وواحاتها إلى ثقل الظاهرية العادية القائلة بان "القيمة في الفعل"، وان الحركة الظاهرية هي الشيء الوحيد الذي يمكنه أن يهّدأ روح الملاحظة أو يستثيرها. وهو السر الذي يفسر سر صعلكتها المتسامية. لهذا لم تجد المعارضة العارمة للوهابية آنذاك فيها سوى الحركة الممثلة "لغوغاء الناس وعوام البوادي" كما هو الحال في كتابات احمد بن زيني دحلان وأمثاله. بينما دعاها مؤيدوها وأتباعها بعبارة "دعوة الحق" للرد على ما "كثر من الظلال والظلم والجور والقتال". بل ووصفوها بالدين الذي "منّ الله به على أهل نجد فجمعهم به بعد الفرقة، واعزهم بعد الذلة، وأغناهم بعد العيلة وجعلهم إخوانا".

فهي تبدو هنا كما لو أنها سعت لتأليف "لامية العرب" الإسلامية من خلال لضم أبياتها ورصها تحت مطارق هدم المقدسات الزائفة. وليس مصادفة أن يقول احد مؤرخي الوهابية ومعاصريها في محاولته تقيمه انتفاضتها العميقة ضد واقعها بعبارة: "أصبح الرجل يأكل ويجلس مع قاتل أبيه وأخيه كالإخوان"، و"زالت سنن الجاهلية وزال البغي والعدوان... وهدموا القباب والمواقع الشركية في تلك الأقطار". إننا نقف أمام محاولة الاستعادة التاريخية لإسلام الدعوة والرسالة عبر الرجوع إلى "إسلام الحق". وقد كانت هي بهذا المعنى تعبيرا عن طاقة النهوض العربي والتمثيل الأعمق له من حيث مقوماته وحوافزه الثقافية ـ الدينية. فهي لم تظهر ولم تتبلور في مفاهيم السلطة والسياسة، بل في مفاهيم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتنقيح التوحيد من شوائب الشرك.

لقد مهدت للسياسة في تقاليد الإسلام القديم. بمعنى أنها أخذت تعي نفسها ضمن تقاليد "الإسلام الغريب" ووحدة الأمة والفرقة الناجية. وبهذا تكون قد استثارت في آن واحد الطاقة الأكثر فاعلية في تراث الإسلام الحركي (السياسي). وذلك لانها (الوهابية) لم تضع فكرة الفرقة الناجية في مقدمة شعاراتها وبالتالي لم تنخرط في إطار الضيق الفرقي ـ المذهبي، بل وضعتها في تقاليد الإسلام الغريب،

الواضحة لأولويات العقلانية السياسية (الداخلية والخارجية). وهي النتيجة التي واجهتها الناصرية بعد أكثر من قرن. مما اقفل على المشروع الوحدوي عقدة المركز: المركزية. وهو الواقع الذي يضع مهمات البدائل في واقعيتها باعتبارها بدائل المشروع العقلاني ـ الإصلاحي للامركزية.

اي الفكرة الإسلامية الموضوعة في الحديث القائل ـ "بدأ الإسلام غريبا وسيعود كما بدأ". وكما بدأ الإسلام في صراعه مع الجاهلية العربية بإعلاء شأن التوحيد كذلك الحال بالنسبة للوهابية. ولكن إذا كانت مواجهة إسلام الدعوة والرسالة ضد الجاهلية الوثنية، فان إسلام الوهابية تحسس مواجهته في أولويات الرجوع إلى مناهل التوحيد الاسلامي الأولى من خلال تحطيم شرك المسلمين لا شرك الوثنية الجاهلية. أما القوى المعارضة فأنها لم تر في هذه "الغرابة" واقع انحطاطها الاجتماعي السياسي والديني، بل انهمكت تحت ثقل تقاليدها الضيقة في البحث عن عبارات الشتيمة والسباب المتلفعة بأخبار التواريخ البالية وأدلتها العتيقة منها. فقد اعتبر البعض أتباع الوهابية مجرد "ملاحدة أنذال" وطالب بوضعهم "في السلاسل والأغلال". والصقوا بمحمد بن عبد الوهاب تهمة "النبي الدجال" لولعه بتواريخ من ادعى النبوة كمسيلمة الكذاب والأسود العنسي وطلحة الاسدي. بل ولم يتورع البعض من وضع حديث يقول ـ "سيخرج في ثاني عشر قرنا في وادي بني حنيفة رجل كهيئة الثور ولا يزال يلعق براطمه ...". وهي الصيغة التي تستعيد من حيث الشكل والمضمون تقاليد الاتهام العتيقة في مواقفها من الخوارج. وليس مصادفة أن يجري تقييم أتباعها (الوهابية) بالخوارج الجدد.

فقد كان لهذا التقييم معناه المناسب في الذاكرة والفعل. فالوهابية تبدو كما لو أنها تستعيد هوس التكفير المميز لمبتدئة الخوارج بحيث طالبه البعض بالرجوع إلى ما يدعو به أهل العلم "باعتبار أن تكفيرها للمسلمين لا يتماشى مع سعة صدر الإسلام وحلم أتباعه الكبار". أما في الواقع فقد كان التكفير السريع هو الصيغة المباشرة للظاهرية التي يفترضها منطق المواجهة المباشرة في تحديه "لشرك" المسلمين لا شرك الجاهلية الوثنية. ووجد هذا التحدي مظهره المباشر في مهاجمة القبور وزياراتها وكذلك في معارضة تقديس الأولياء وما شابه ذلك من الأفعال باعتبارها ابتعادا عن الصراط المستقيم. ولم يكن ذلك معزولا عن التقاليد التي بلورتها الحنبلية منذ أكثر من ألف عام بعد أن التهبت أكثر من مرة في محن التاريخ العربي الاسلامي. وقد أفرزت في ديمومتها روح التحدي تارة وروح الخنوع تارة أخرى، باعتبارها الحلقة المعبرة عن دورة الراديكالية المحافظة المميزة للتيار الحنبلي ككل. فقد رد محمد بن عبد الوهاب نفسه في إحدى رسائله إلى شريف مكة على ما نسب إليه بكلمات مقتضبة قائلا "فقد جرى علينا من الفتنة ما بلغكم وبلغ غيركم. وسبب هدم بنيان في أرضنا على قبور الصالحين. ومع هذا

نهيناهم عن دعوة الصالحين. وأمرناهم بإخلاص الدعاء لله. فلما أظهرنا هذه المسألة مع ما ذكرنا من هدم البناء الذي على القبور كبر على العامة وعاضدهم أتباع الهوى مع أسباب أخرى. فأشاعوا عنا إنا نسب الصالحين، وإنا على غير جادة العلماء. ورفعوا الأمر إلى الشرق والغرب وذكروا عنا أشياء يستحي العاقل من ذكرها. وإنا نخبركم بما نحن عليه بسبب أن مثلكم ما يروج عليه الكذب على أناس متظاهرين بمذهبهم عند الخاص والعام. فنحن ولله الحمد متبعون لا مبتدعون على مذهب الإمام احمد بن حنبل.. فان كانت المسألة إجماعا فلا كلام. وان كانت مسألة اجتهاد فمعلومكم انه لا إنكار في مسألة الاجتهاد. فمن عمل بمذهبه في محل ولايته لا ينكر عليه".

فمن الناحية الرمزية كان تهديم القبور هو محاولة بعث إحيائها، أي بعث صلاح الصالحين وإفناء حجارة الطين. إذ لا فرق في تغطيتها لرفات الصديق والزنديق، أو الجاهل والعالم. غير أن للهدم قيمته التاريخية بفعل استثارته العقل. إذ لم يجر إدراك ذلك (على الأقل بالنسبة لأتباع الوهابية) بمعايير الفكرة والثقافة. فقد كان من الصعب على غوغاء الجزيرة وعوام بواديها أن يتقنوا شيئا ما غير تقليد الإتباع. وقد استفز ذلك في الأغلب جدل الأجساد بالصيغة التي كان بإمكانها أن تعطي للهراوة واللسان معنى الإتقان في التعبير عما ينبغي. فهي الصيغة التي كان بإمكانها أن تعطي للعقول الساذجة الإمكانية البدائية للحركة مع الإبقاء في الوقت نفسه على قدرة الانبهار والصمت في الحرج. وهي التعابير التي ترتضيها الثقافة التقليدية لذاتها، لانها الصيغة الرمزية المناسبة لإدراكها المباشر. وليس مصادفة أن يستحث الجدل آنذاك الشيوخ والغوغاء، وان يجتهد الجميع في هجومهم المتبادل ليكتشف في النهاية عن إنهم جميعا لا يتحسسون في أقوالهم إلا ما يقولون. ومن الممكن الاكتفاء هنا بإحدى الروايات التي حاولت دحض فكرة النجديين (الوهابيين) الرافضة لاستعمال الدعاء والتوسل بالأنبياء والأولياء بما في ذلك دعاء يا محمد. إذ يروي عن أن احد المصريين الحجاج قال في الطريق "يا رسول الله" فرده النجدي (الوهابي):

- لا تقول ذلك! فانك مشرك. إن محمدا مات. وان هذه العصا التي بيدي أفضل! ثم صاح على الجمال -"قم وحق محمد"! فلم يقم. فضربه فقام. آنذاك قال النجدي - الم اقل لك إن العصا أكثر نفعا!

فاحذ المصري العصا وقال ـ "وحق الله يا جمل تقوم"! فلم يقم. فضربه بالعصا فقام. فقال للنجدي آنذاك

ـ ما تقول في ذلك هل العصا انفع من الله؟!

فبهت النجدي.

لقد اشترك الجميع في لعبة العصا كما لو إنهم يستعيدون في مواقفهم الأسطورة الموسوية. ولهذا كان بإمكان كل منهم أن يتهم الآخر بالفرعونية دون أن يفقه قيمتها. فالجميع لم تتعاط مع الصراع حسب تقاليد وعي الذات، بل من خلال فاعلية الهدم البناءة. وبهذا المعنى تكون الوهابية قد ساهمت بدورها التاريخي الهائل في كسر "أصنام الجاهلية" وطوق ثقافتها (اللاهوتية) الخاملة. وبالتالي، فأنها لم يبتعد كثيرا عن الصواب من وصم محمد بن عبد الوهاب بأنه غير مؤهل للاجتهاد بسبب قلة معارفه وعدم استناده إلى السلف. إلا أن قلة المعارف هنا قد عوضها عقل عملي كبير. وهو الاعتراف الذي نعثر عليه في عبارته القائلة بأنه متبع لا مبتدع، وان من عمل بمذهبه في محل ولايته لا ينكر عليه في اجتهاده. فقد انزل هذا الاجتهاد المعرفة من برجها المدرسي الأجوف إلى حضيض الواقع العربي (في الجزيرة آنذاك) كما هو. بمعنى ربطه العلم بالعمل بالصيغة التي تخدم الفكرة العملية وتوهج المعالم البسيطة للصراط الاسلامي المستقيم، أي إعطائه للأفكار مضمونها الاجتماعي السياسي. لهذا لم تعد الهجرة بالنسبة له فعلا مكانيا أو زمانيا، بل رمزا خالدا في فاعلية العقيدة. فالهجرة بالنسبة لمحمد بن عبد الوهاب هي "الانتقال من بلد الشرك إلى بلد الإسلام". لهذا نراه يجعل منها "فريضة على هذه الأمة". وكتب بهذا الصدد يقول، بان الانتقال من بلد الشرك إلى بلد الإسلام، "فريضة باقية إلى أن تقوم الساعة". وفي موقفه من الطاغوت اعتبر "كل من عبد من دون الله ورضي بالعيادة عن معبود أو متبوع أو مطاع في غير طاعة الله فهو طاغوت". وأدرج في رؤوس أنواع الطاغوت كل من الشيطان، والحاكم الجائر، والمغير لأحكام الله، والذي يحكم بغير ما انزل الله، والذي يدعى علم الغيب من دون لله وكذلك الذي يعبد من دون الله وهو راض بالعبادة.

إن الاستعادة الحية للإسلام الحق هو استعادة روحه العملية المهدورة في دروب الطرائق الخاملة لمبتذلي التصوف وخدم رفات الأولياء. مم احدد بدوره طبيعة اجتهاده الفكري، بوصفه اجتهادا عمليا ـ سياسيا في ضوء تقاليد الحنبلية

"الخالصة". فعندما تكلم محمد بن عبد الوهاب عن دار الحرب بما في ذلك لمسلمي زمانه فأنه أراد أن يجسد استيعابه "لحقائق" الإيمان المحمدي. لهذا اعتبر اغلب مسلمي زمانه مشركين بل وأغلظ "شركا من الأولين، لان الأولين يشركون في الرخاء ويخلصون في الشدة. ومشركو زماننا شركهم دائما في الرخاء والشدة". وعندما تناول فسق أهل زمانه فانه يشير أيضا إلى أن "الأولين يدعون مع الله اناسا مقربين من الله أما أنبياء وأما أولياء وأما ملائكة أو يدعون أحجارا أو أشجارا مطيعة لله ليست عاصية. وأهل زماننا يدعون مع الله اناسا من افسق الناس والذين يدعونهم هم الذين يحكون عنهم الفجور من الزنا والسرقة وترك الصلاة وغير ذلك". ومن هنا استنتاجه القائل بان من "يعتقد في صالح أو الذي لا يعصى مثل الخشب والحجر أهون من يعتقد فيمن يشاهد فسقه وفساده ويشهد به". وقد الزمه ذلك الرجوع إلى قضية الإيمان تماما بالقدر الذي مثلت في يوم ما معضلة الوجود الكبرى لكيان الخلافة المتجزئة في وحدتها الجديدة. ومن هنا فكرته القائلة بان الإيمان والعمل به هو القضية العظيمة. لهذا جعل من الإيمان الكيان المطابق للتوحيد. والتوحيد هو الإيمان الصحيح. وكتب بهذا الصدد قائلا "لا خلاف أن التوحيد لا بد أن يكون بالقلب واللسان والعمل فان اختل شيء من هذا لم يكن الرجل مسلما. فان عرف التوحيد ولم يعمل به فهو كافر". فالإنسان لا يستقيم إسلامه حتى ولو "وحد الله وترك الشرك". وان استقامته لا تقوم "إلا بعداوة المشركين والتصريح لهم بالعداوة وبالبغض".

حدد ذلك هجومه العنيف على "ترهات الصوفية" وتكلسها الداخلي (الطرائقي) في شعوذة عصره وخرافاته. ومن هنا جهاده المستميت في تهديم القباب والقبور العالية،اي كل ما وضعه في أصوله الكبرى. لقد أعطى لأصول الإسلام مضمونها العملي الجديد. وبهذا يكون قد أبدع أصولية جديدة لها "منظومتها" الخاصة في ما اصطلح عليه بالأصول الثلاثة. وهي أصول معرفة الله ومعرفة الإسلام ومعرفة التوحيد. ووضع شرط المعرفة في أصوله ولكنه تطرق إليها بالصيغة التي يكون العمل معيارها الأوحد. فعندما يتكلم عن الأصل الأول (معرفة الله) فانه يطالب أتباعه بوجوب تعلم أربعة مسائل فيه وهي معرفة الله ونبيه ودين الإسلام بالأدلة. وثانيا العمل به. وثالثا الدعوة إليه. ورابعا الصبر على الأذى فيه. أما في معرفة الإسلام (الأصل الثاني) فقد اعتبر من الضروري أن يعرف كل مسلم أن الله هو الذي خلقه وانه أرسل إليه الرسول لكي لا يتركه هملا.

وان الله لا يرضي أن يشرك معه في عبادته احد لا ملك مقرب ولا نبي مرسل. وانه لا يجوز له موالاة من حاد الله ورسوله ولو كان اقرب قريب إليه. أما التوحيد (الأصل الثالث) فهو الأصل الذي يعني في عمومه الاستسلام لله بالتوحيد والانتقال له بالطاعة والخلوص عن الشرك. ولا يعني هذا الاستسلام والانقياد والخلوص سوى الصيغة الواجبة لما سبق وان بلورته تقاليد الإسلام والكلام عن مراتب التوحيد في ثلاثية الإسلام والإيمان والإحسان. وهي ذات الدرجات التي وضعها محمد بن عبد الوهاب في مراتب توحيده. حيث أدرج في الإسلام أركانه من شهادة وصلاة وزكاة وصوم وحج. وفي الإيمان أركانه الأساسية من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقضاء خيره وشره من الله. أما في معنى الإحسان فهو أن تعبد الله كأنك تراه. ذلك يعني، أن الجوهري في منظومة التوحيد، كما وضعها محمد بن عبد الوهاب،تقوم في ربطها العلم بالعمل مما حدد بدوره الروح الإصلاحي للوهابية الأولى. وهو تحديد له مقوماته في وحدة أصولها.

فقد أدخلت الوهابية للفكر العربي والممارسة الاجتماعية السياسية للقرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) فكرة الأصول ووحدتها في الفعل. وبهذا تكون قد تجاوزت رغم ثقافتها المبسطة ضخامة التقاليد المكتبية الميتة. أنها نفخت الحياة في ما كان ينبغي له أن يحيا وبرهنت ببساطتها المباشرة عن أن الانجازات الكبرى في التاريخ الواقعي عادة ما يجري خلقها من خلال تثوير أسسها الأولية. أما صيغتها المناسبة حينئذ فقد كانت تقوم في استدراك حقائق الواقع من خلال الرجوع إلى يقين التاريخ العربي ـ الاسلامي. وضع محمد بن عبد الوهاب هذه المقدمة في صلب توحيده وأدلته وكشف الشبهات عنه. فأدلته تقوم في القرآن باعتباره "إمام المسلمين". وبهذا يكون قد دفع بفكرته إلى نتيجتها المنطقية عندما حاول إرجاع الكل إلى مصدر واحد. لقد ابقي على يقينية التاريخ الاسلامي في إطار توحيدية الإسلام المثلى وتعبيرها العام في كلمة (لا إله إلا الله)، بوصفها "الفارقة بين الكفر والإسلام. وهي كلمة التقوى وهي العروة الوثقى... ولكن المراد قولها ومعرفتها بالقلب ومحبتها ومحبة أهلها وبغض من خالفها ومعاداته". وهذا بدوره ليس إلا توحيد القلب واللسان والعمل باعتبارها أيضا مقدمة تحرير الفعل الإنساني من قيود الخضوع لأي كان غير الله. ولهذا استشهد بالآية التي يخاطب الله بها نبيه "انك لا تهدي من أحببت" (عن عمه عبد المطلب). ولم تعن هذه الفكرة وتأويلها في توحيدية محمد بن عبد الوهاب سوى الصنمية التقليدية التي

تكلست في كافة نواحي الحياة والعقائد من أحجار قبورها إلى أفلاك أرواحها. وقد تضمن ذلك في أعماقه مسار الحركة المقيدة في توحيديتها الجديدة. إلا أنها كانت من حيث طابعها التاريخي المحاولة الجريئة في استعادة روح الإسلام العملي عند تخوم القرن الثاني عشر - الثالث عشر الهجريين.

إن استعادة الروح العملي في حقائق الإيمان التوحيدي الاسلامي كان يتضمن في ذاته ثورة محافظة، لانها استعادت في سلوكها روح الراديكالية المحافظة، اي راديكالية الفعل التوحيدي الوحداني. مما كان يضع بدوره قيود على الوحدة رغم كونها المقدمة الضرورية للنظام الاجتماعي والأخلاقي الممكن. وإذا كان ذلك يشكل من وجهة النظر التاريخية خطوة كبرى إلى الأمام في صنع إمكانيات النظام والوحدة، وبالتالي العقلانية وتثويرها، فأنها أدت في حالة الوهابية إلى خوائها الثقافي بفعل ازدواجيتها المتناقضة. وهو تناقض لم يحدده تقوقعها في الجزيرة بما في ذلك بفعل ضغط القوى الخارجية (العثمانيون والمماليك)، بل وبفعل المحدودية الداخلية لراديكاليتها. فقد وقفت راديكاليتها عند تهديم ما هو "زائد". وقد كان في هدمها لتقاليد الخمول والدعة "المدنية" والاستعاضة عنها بخشونة الفعل "البدوي"، مقدمة البناء. أما ماهية هذا البناء فقد جرى اختراعها في محاولة احتواء كل تناقضات الحياة والعملية التاريخية التي أدت إلى انهيار الكينونة الثقافية للعالم العربي، في بديلها القائل بضرورة الأمة المؤمنة أو امة الحق. وهي الأمة التي كانت تحتوي في ذاتها عناصر الدولة العربية الجديدة على غرار تاريخها السالف (الأول).

أما محاصرتها في الجزيرة وتقوقعها فيها فقد أجهض هذا المشروع الكبير للثورة الوهابية، اي أن عدم استطاعتها الخروج من الجزيرة هو سقوط المقدمات الضرورية للخلاقة العربية الجديدة ودولتها المتوحدة. مما أدى بالضرورة إلى ضعف اجتهادها. فالأخير هو الصفة الملازمة للفعل المتجدد. ولهذا ظل حيا بالقدر الذي تطابق مع متطلبات الجزيرة العربية. وبالتالي تكبله بقيود الضيق الثقافي. وقد كان شأنها هنا شأن كل حركة لا تتمتع في آفاق حريتها وبالتالي إبداعها اللانهائي إلا في امتدادها العربي الأوسع[1]. فهو الشرط الضروري لديناميكية الاجتهاد

---

[1] وهو ما يفسر لحد ما استمرارية الثورة العارمة والتحولات العاصفة، بمعنى ما الدمار والاحتراف والصراع الدموي للراديكالية المغامرة ، التي ميزت تطور العالم العربي في (الهلال الخصيب) و(الشمال الإفريقي) وجفاف هذه العملية في سلطنات وإمارات ومملكات الجزيرة. اي الخمول الفكري والروحي في الأخيرة وانبعاثها في

الاجتماعي السياسي والفكري. ولهذا السبب بقيت الوهابية في إطار راديكاليتها المحافظة. ومن هنا تعمق وتكلس ازدواجيتها المتناقضة (الصعلكة والحرية، الحركة والإتباع، التوحيد والتقليد، الأدلة والكتاب، الأمة والفرقة الناجية) وجفاف بذورها العربية. بمعنى عدم قدرتها على التحول إلى أيديولوجية عربية عامة مما كان يعني أيضا محاصرة العناصر الناشئة في عقليتها الاجتماعية السياسية في حدود سلفيتها الفكرية، مما اقفل عليها لاحقا إمكانية التثوير الداخلي. وهو المصير الذي تواجهه بالضرورة مساعي الراديكالية المحافظة بفعل تقوقعها السياسي والثقافي وإنكارها المتجذر لإبداع الإسلام الثقافي في كله التاريخي. مع ما يترتب عليه بالضرورة من تفسخ صراعها الداخلي بالصيغة التي حجّرها في ما بدا لها يوما ما شركا.

غير أن "شركها" الجديد هو شرك الانهيار الثقافي، الذي لازم تعميق عناصر الغلو السلفي والانقياد الدائم لفعله. فالإتباع والصعلكة لا يخلقان حركة حرة. أما تقليد الأدلة فانه يجعل من "الكتاب" عصا التوحيد. في حين لا تثير إشكالية الفرقة الناجية بمضمونها الاجتماعي السياسي سوى عناصر الغلو السلفي. مما يقضي بالضرورة على البذور الحية للاعتدال والعقلانية الممكنة. فقد شدد محمد بن عبد الوهاب في دفاعه الحار عن التوحيد بضرورة الرجوع إلى أدلة الكتاب. بينما ابرز في انتقاده لزيارة قبور الأولياء قيمة كراماتهم مؤكدا على أن دين الله "وسط بين طرفين وهدى بين ضلالتين وحق بين باطلين". وإذا كانت هذه الصياغة في اعتدالها "اللغوي" اقرب إلى جمال البيان، فان جمالها البياني يتضمن في أعماقه قبح الغلو المناهض لكل ما لا يدخل في "صراطها المستقيم". وهو التناقض التاريخي ـ الثقافي المميز لمصير الوهابية وعصرها.

لقد أدرجت التاريخ والثقافة في فعلها الراديكالي، مما أدى إلى تفتيتهما في مصيرها وأثرها. فقد كان مصيرها الثقافي التكلس في سلسلة الغلو السلفي المناهض للإسلام الثقافي وإمكانية تثويره العربي. أما أثرها التاريخي فيقوم في

الأولى. وهي الظاهرة التي تستعيد نفسها (دون أن يعني ذلك بالضرورة تكرارها المطلق) في ما سبق وان حدث في مرحلة إسلام الدعوة والرسالة. فالحلقة المفقودة هنا هي حلقة الاستمرارية والسيطرة. فالوهابية لم تفلح في رمي عرب الجزيرة في ربوع الخصيب والشمال الإفريقي كقوى عسكرية من اجل ضمها من جديد في وحدة الدولة العربية. مما أدى في وقت لاحق إلى اكتفائها بذاتها وانحصارها النسبي. وهي الأبعاد التي اختزلت في ذاتها مفارقة المنطقة التقليدية لانتشارها في "انفتاحها" العالمي والإسلامي و"انغلاقها" القومي والعربي. اي المفارقة التي تعكس في ثناياها قلق التعويض المفتعل (بفعل المال والرشوة والابتزاز).

استثارتها فكرة الإصلاحية الدينية. وبالتالي ساهمت بقواها العملية في نقل الذهنية العربية إلى ميدان المعترك السياسي من خلال بلورتها لمعنوية المعضلات الفاعلة في مقولات الفعل والحق، الأمة والدولة. فهي المقولات التي كانت تختبئ وراء أصول التوحيد الوهابي وغاياته العملية. ذلك يعني، أنها أدخلت في الذهنية العربية الناشطة آنذاك ضرورة إدراك جوهرية العمل، وجوهرية الحق، وجوهرية الأمة والدولة. وهي القضايا التي كان لا بد لها من أن تستثير عناصر التفكير السياسي في أنماطه الإصلاحية المختلفة.

***

لقد كانت المحاولة الجريئة لمشروع محمد علي باشا النهضوي هي الوجه الآخر لمحاولة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية. فقد كانت النهضة في أعماقها هي الصيغة الدولتية ـ الثقافية لتوحيد الوهابية الديني ـ السياسي. فكلاهما كانا، فيما لو استعملنا عبارات الأفغاني في تقييمه لمحمد على باشا، يطويان تحت جبتيهما همما تدكدك الجبال وقلوبا يقدمان بها على هائل الأعمال وتحت عمامة كل منهما دماغا فعالا وعقلا جوالا وبصرا نافذا وفكرا ثاقبا، اي بلوغهما الذروة "المسموح" بها في تقاليد المرحلة، والتي أتاحت في آن واحد حرية الفعل المبتدع في السياسة والدين، وحرية الذهن في انتقاد كل ما يترامى في أفق بصيرته. وهي آفاق ما كان بإمكانها أن تتجاوز ذاتها، اي أن تتخلص من ثقل التقاليد الجاثمة على كيانها الاجتماعي السياسي والثقافي. فقد كان من الصعب آنذاك للذهنية العربية المتبلورة في قرون الانحطاط العثماني أن تعي ذاتها بمقولات التاريخ الواقعي، لانها لم تتمرس في ميدان المعترك السياسي الخاص. أما الوهابية فأنها أطلقت لجوهرية الحق حرية التغلغل في العمل، وللعمل حرية البحث عن معياره في الحق والحقيقة، مما أعطى لهيئتها العامة صفة المتطفل "الجاهل" على تقاليد الحق والحقيقة الصوفية الشائخة في زواياها العتيقة. مما استفز شيوخها ومريديها بقدر انهيار "خمولها المقدس". وبالتالي تحطم أسس ومعايير التصوف الخمول وبروز الحق الفاعل من خلال شيوخه الجدد. وقد كانت تلك هي النفخة القوية التي أثارتها الوهابية في جسد الكيان العربي المنهك وروحه المتعبة. بمعنى استثارتها مشاعر الانتماء الإسلامية ـ الثقافية المتكسرة في ظروف التجزئة الطويلة نحو وحدة مصادرها الإسلامية ـ العربية، الباحثة عن ذاتها في المساعي العملية التي تستدعيها فكرة الرجوع إلى الإسلام الحق وتوحيديته الخالصة. وإذا كانت هذه الوحدة الباحثة عن ذاتها لم تدرك الأبعاد النهائية لأفعالها، فان نتائجها كانت متضمنة جزئيا فيما يمكن دعوته بالتشخص التاريخي لعناصر الانتماء الثقافي. وإذا كان جريان هذا التشخص عفويا في بداية أمره، فانه كان يرتكن في الوقت نفسه إلى ثقل التقاليد وضغط أثقالها المعنوية، اي تحت ضغط الشعور اللامرئي للانتماء الثقافي. ولهذا بدأ يكتشف لذاته أكثر فأكثر معالم هويته الشخصية حالما

أخذت تتكسر على أرضية الصراع السياسي زجاجاته التقليدية. الأمر الذي يفسر اندفاع التصوف الخمول نحو وجوده العربي. فهو الاندفاع الذي كان ينبغي للذهنية العربية آنذاك أن تخوض مخاضه من اجل الخروج النهائي بما في ذلك من دهاليز الصعاليك والمماليك.

فقد اكتنز التصوف في ذاته طاقات الفكر النظري وعناصر احتجاجه العملي. إلا انه أخضعها لآداب الطريق الصوفي وقواعده المقننة في زواياه. وبهذا يكون قد احتوى في ذاته كمون الانفجار الدائم سواء في التناثر الدائم لطرائقه، أو في كسره طوق المعتقدات المقدسة في راديكالية شيوخه ومريديه. فقد كانت لحالة التناثر الطرائقي والراديكالية جذورها العميقة في الكل الصوفي. فإذا كان التاريخ الطويل للتقنين الطرائقي قد جزأ شعور الانتماء وكلسه في زواياه، ومن ثم افتقاده التدريجي لشعور الانتماء الثقافي للكل الاسلامي، فانه كان لا بد له من أن يؤدي أيضا إلى شعور الانعزال الطرائقي. ومن ثم تحول التصوف إلى جزء من الطريق الطرائقي. بمعنى تحجيمه للدرجة التي افتقد فيها معاني اللانهاية والمطلق، وأساليب النفي الدائم في بقائه وفنائه، وقيم فرديته العميقة وهواجسها الإنسانية الشاملة. بحيث أدى مع مرور الزمن إلى جفاف روحه العلمي والعملي واستحالته إلى جزء من تقاليد التقليد. وعندما أصبحت هذه القواعد قوانين لها نظرياتها وحدودها، فأنها تكون قد أخمدت شعور الانتماء الثقافي بما في ذلك للكلّ الصوفي. غير أن هذا الافتقاد للكلّ الاسلامي والصوفي ساهم من جهة أخرى في كسر مقدماته الروحية المتكلسة في السلسلة الصوفية. ومن ثم كان يحتوي على إمكانية تعبيد الطريق للراديكالية المتروحنة في بحثها عن المصادر الأولى لاستثارة وحدة الحق والحقيقة في "إلهامها" العملي. وليس مصادفة أن ترتكن الحركات الصوفية ـ السياسية للقرن الثامن عشر ـ التاسع عشر إلى كسر سلسلة التصوف كما لو أنها أرادت الاستجابة للتحديات الذاتية، التي فرضها أسلوب الوهابية في مواجهة صنمية الأولياء.

إن كسر السلسلة الصوفية هو الرد الصوفي المناسب للرجوع إلى إسلام الحق والحقيقة من خلال استلهام "حقائق الروح المحمدي"، التي أبدعها تراث التصوف الفكري ـ المنظومي وبالأخص في منظومات الغزالي وابن عربي. فقد أبدع كلاهما تآلفات فكرية عظمى لتصوف الروح والجسد الثقافي الاسلامي. ولهذا لم يكن بإمكان اي حركة ناشئة في أحضان التصوف العملي أن تتخلص من

أثرهما. وإذا كانت الحركات الصوفية بما في ذلك تلك التي استثارتها الحركة الوهابية قد تأثرت في رصيدها الفكري بما في تآلف ابن عربي من موضوعات وقيم وأفكار، فلأنه استطاع أن يصهر ويذيب في منظومته الرفيعة الاستنتاجات العملية الإصلاحية لتصوف الغزالي. فبالقدر الذي أثر على الفكر الاسلامي وثقافته الروحية شرقا وغربا وحدد بما في ذلك مضمون اطروحاته العملية، فانه حاصره أيضا في ما بين جوانحها (منظومته) الهائلة. وهو الأثر النابع من تكامل منظومته في ذاتها للدرجة التي لم تفسح المجال لأي كان أن يذللها في حالة دخولها إلا في إطار تشخصها العملي، اي من خلال التشخص التاريخي لعناصر الانتماء الثقافي القائمة فيها. فقد كان بإمكان هذا التشخص أن يتبلور في ما هو مناسب لتقاليد الوعي الثقافي في رموزه المقبولة "كالشيعي الكامل" في الشيخية، و"الباب" في البابية، و"الروح المحمدي" في السنوسية، و"خاتم الأولياء" في التيجانية. إذ ليس التشخص التاريخي في الواقع سوى الإمكانية القابلة للتجسد في رموز الانتماء الثقافي. فهي الحرية التي تبدعها الثقافة من اجل الرجوع لذاتها بالقدر الذي يتناسب مع إدراكها لقيمة الرجوع وكيفية انكساره في وعيها العملي. فمن الناحية السياسية كان الرجوع إلى فكرة "الإنسان الكامل" و"الروح المحمدي" و"خاتم الأولياء" نتاج الحرية التي أثارتها حركة الوهابية وزوبعتها العقائدية. أما في رمزيتها الثقافية فقد كانت تعادل رجوع الوهابية إلى القرآن والسنة. ولكنه رجوع لا من خلال الواحدية المذهبية بل من خلال التقاليد المتنوعة للكلّ الاسلامي.

إن ارتفاع التصوف عن معضلات الصراع المذهبي وتقاليده الضيقة مّهد في ذاكرة الإسلام الثقافية والنفسية الاجتماعية حرية الاجتهاد الدائم في رجوعه للمناهل الأولى، من خلال كمية المعارف الصوفية ورموزها المتفتحة في التجارب الفردية. وإذا كانت فكرة الإنسان الكامل أشدها التباسا وفاعلية، فلأنها الأكثر كمالا في استجابتها لذخيرة القرون السالفة في بلورتها روح القيادة المتسامية ونموذجها الأعلى في الشخصية المحمدية. وهي القوة القائمة وراء استعادة الفكر الاسلامي السياسي لتقاليده المتجددة. اي جعله تشخيص المبادئ العليا في الأفراد واقعا مقبولا. وبالتالي إمكانية إفناء الأبدية المغرية للمهدي في نزوعه العملي. وهو النزوع الوجداني الذي خط كل من التشيع والتصوف أكثر معالمه النظرية.

فقد كان التصوف أوسع من اي تيار إسلامي آخر رغم انعزاليته الخاصة. ولهذا كان بإمكان الجميع بما في ذلك التشيع أن يتأثر به. وذلك لان التصوف كان

بإمكانه أن يقدم للجميع في رمزية استنتاجاته بساط الذروة التي يمكن من علاها مشاهدة أفق المسار المقطوع. وهو المسار الذي حاولت الحركة الشيخية خوض تجربته الجديدة في أفكار وأفعال مؤسسها احمد الإحسائي. فقد قدم له التصوف المذاب في تقاليد التشيع العقلاني لصدر الدين الشيرازي والهموم الإسماعيلية للحجة إمكانية صياغة "الشيعي الكامل" باعتباره النموذج الواقعي الثقافي للرموز المتآلفة بين تجارب الصوفية الفكرية الروحية وطرق التشيع العملية اللاهوتية. فقد استطاعت الشيخية استطاعت أن ترى في التجارب "الصوفية" للطريق "الشيعي" إمكانية تحول الفناء في الذات إلى البقاء في كثرة الصفات الفعلية (الأفعال)، اي أن تختزل في ذاتها صفات الكل المتسامية. وبالتالي مزاوجة قطبية التصوف بظاهرية الأئمة. وان تآلف كيان "الشيعي الكامل" كتشخيص تاريخي للرموز الثقافية المقبولة على أنها رموز معقولة. لاسيما وأنها المعقولية التي حاول عبد الكريم الجيلي (ت ـ ٨٣٢ هـ) منذ قرون بناء هيكلها الفكري في (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل) انطلاقا من أن الله هو النموذج المطلق للإنسان. وان الأخير هو الكيان الذي يمكن أن تتجلى فيه الصفات الإلهية بأجلى أنواعها. وبهذا المعنى فانه يشكل معيارا ومحكا للربوبية الحقة في حالة صقل ذاته لان تكون مرآة الحق. فالحق إذا تجلى على عبده كما يقول الجيلي "أفناه عن نفسه وأقام فيه لطيفة إلهية (صفاتية أو ذاتية). فإذا كانت ذاتية كان ذلك الهيكل الإنساني هو الفرد الكامل والغوث الجامع. عليه يدور أمر الوجود، وله يكون الركوع والسجود، وبه يحفظ الله العالم. وهو المعبر عنه بالمهدي والخاتم. وهو الخليفة الذي أشار إليه في قصة آدم. والموجود وجودا حقيقيا لا مجازيا. فالإنسان الكامل هو "القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره. وهو واحد منذ كان الوجود إلى ابد الآبدين. ثم له تنوع في ملابس". اسمه الأصلي محمد وله في "كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان". وقد اجتمع به الجيلي وهو بصورة شيخه إسماعيل الجبرتي عام ٧٩٢ للهجرة في زبيد. ذلك يعني، إن الرمزية الثقافية المطلق هي الرمزية المقبولة، باعتبارها الكيان الدائم في تنوعه. فهو الموجود الدائم في تشخصه التاريخي. وإذا كان الإحسائي قد صاغ في الإطار العام فكرة الشيعي الكامل، فان محمد كريم كرماني قد دفع إياها إلى مداها العملي الممكن من خلال صياغة وحدة الظاهر والباطن، القديم والمعاصرة، في فكرة النقباء ـ القيادة، والنجباء ـ المفرسون. إذ تستمد هذه الفكرة تستمد لغتها ورمزيتها من معالم التشيع

المتصوف، والمقيد في الوقت نفسه بتقاليد الراديكالية العملية للفعل السياسي. وهي النتيجة المنعكسة ليس فقط في صياغة وإمكانية فكرة الدولة الظاهرية للملك، والباطنية للقائد الديني، بل وفي التخلص من علياء السمو والرفعة المجردة للشيعي الكامل من خلال إنزالها إلى أفرادها الملموسين. ومن ثم اتخاذ اسمه المناسب ولباسه اللائق لزمانه، اي تلبس لباس الشيعي الكامل. بمعنى تشخصه التاريخي لهذه الرمزية المعقولة في تقاليد التشيع. فقد اعتبر نفسه هو مثال الشيعي الكامل. الأمر الذي جعل هذه النتيجة أثرا من مآثر جوهرية الفعل التي أثارها التوحيد الوهابي في كينونة التصوف الاجتماعي الفعال، كما هو جلي في وقت لاحق في التيجانية والسنوسية.

فقد تأثر كل منهما تأثرا مباشرا بالوهابية. غير أن تأثيرها جرى من خلال موشور الصوفية العملية وتراثها الفكري. فإذا كان احمد التيجاني (ت - ١٨١٥م) قد تأثر بالوهابية رغم خلافه معها، فان هذا التأثير جرى من خلال انكسار دعوتها للعمل في تقاليد الطرق السمانية الخلوتية ورصيدها في الكلّ الصوفي.

فقد شاطرت التيجانية الفكرة الوهابية في بادئ الأمر دعوتها بعدم زيارة قبور الأولياء والصالحين. ولكنها تراجعت في نهايتها عنها. وهي الظاهرة التي تعكس كيفية الحركة الناشطة في التصوف الطرائقي آنذاك، بمعنى تأثرها بما أعطته الحركة الوهابية للفعل الاجتماعي. ونعثر على ذلك في استنادها على الأحاديث النبوية ووقوفها المعارض من التأويل الباطني، ورفض التقشف المفرط والزهد، وقبول السعي نحو الثروة والعمل. وجرى إسناد هذه الأفعال إلى التوليف الجديد للتصوف والإسلام المباشر في وحدة "الذكر العملي" "للروح المحمدي" ونفي أهمية السلسلة الصوفية. بحيث استطاعت هذه الوحدة أن تقدم للفكر والممارسة إمكانية التجول في الماضي وانتخاب ما يمكن انتخابه على انه اجتهاد فردي في ذكرها من خلال اتصالها المباشر بالروح المحمدي في قرآنه وسننه.

وقد تضمن ذلك في ذاته دون شك حوافز الاجتهاد العملي في استجماعه وحدة الأفكار الصوفية عن قطب الأقطاب وخاتم الأولياء. وهي الوحدة التي ابتدأها الحكيم الترمذي وتوجها ابن عربي، كما نعثر عليه في (جواهر المعاني) التيجانية. أما شكلها العملي فقد جرى انتزاعه ومن وحدة المنظومة الفكرية لابن عربي. بمعنى انتزاع قطب الأقطاب وختم الولاية في شكلها العملي. وهو الانتزاع الذي وفره فصل السلطة الصوفية واقتطاع ما يمكن اقتطاعه منها على انه الفعل الذي

يزكيه ذكر الروح المحمدي. وبهذا تكون التيجانية قد صاغت ما يمكن دعوته بالتسنن الجديد في التوليف العملي للتصوف من خلال الرجوع إلى الأصل المحمدي (الكتاب والسنة) والتعامل معهما على إنهما المرجع الأول والمحك النهائي في تحديد الحق والحقيقة. وإذا كان ذلك يبدو في مظهره سلفية مكثفة، فأنها كانت تعني في تقاليد التصوف خروجا على أطره الطرائقية الضيقة، وذلك لأنه وّفر الإمكانية الواقعية للاجتهاد العملي الجزئي. وبهذا يكون قد فسح المجال أمام كسر طوق المنظومات الكلية. وبالتالي التمهيد لإمكانية تحطيم قواعد الطرق ومقوماتها التقليدية. أما تذويبها (التيجانية) لسلسلة التصوف الروحية في الذكر المباشر مع الروح المحمدي فقد وّفر لها الفرصة الحية للاجتهاد العملي. وهي الفجوة التي خرجت منها، وإن بطريقتها الخاصة، الادريسية وفرعاها (الختمية والسنوسية) سواء في اعتبارها القرآن والسنة أصولا، أو في رفضها مبدأ الاجتماع، وكذلك جعلها الذكر والورد فعلا فرديا. فقد كانت هذه الأفكار في مضمونها الاجتماعي التاريخي الصيغة الصوفية للوهابية. وهو اثر واضح في شخصية مؤسسها احمد بن ادريس وتابعها احمد السنوسي (ت ـ١٨٥٩م).

لقد حاول السنوسي أن يستعيد في شخصه الرمز الفعلي للوهابية. وان يوصل ما في تصوفه إلى أقصى طاقاته الاجتماعية السياسية، اي ضرورة الرجوع إلى الإسلام الأول وإمكانية خلق دولته الجديدة بالطرق السلمية. وقد أثبتت هذه الطرق قيمتها النسبية وانكسار تقاليد الادريسية ـ الختمية في مهدوية السودان. فقد تأثر محمد احمد المهدي بتقاليد الختمية، والتي استندت بدورها إلى ما في الادريسية من اثر لا مباشر وعميق للوهابية، من خلال اعتبارها القرآن والسنة أصولا، ورفض مبدأ الإجماع، وكذلك اعتبارها الورد والذكر شأنا فرديا. فهي الأصول الفاعلة في حركة المهدي، التي أفرزت في مجرى تطورها ما هو مميز للسنوسية أيضا، وبالأخص إثباتها لإمكانية الخروج من عالم التصوف القلق والخامل إلى أفق الدولة السياسي. ونعثر على النموذج الرومانسي لهذه النتيجة في حركة الأمير عبد القادر الجزائري. فهو يبدو كما لو انه الشعلة الأخيرة التي رمتها (الفتوحات المكية) في توديعها لقرون "الفتوحات" الطويلة في أحوالها وأذواقها وتأملاتها الروحانية، أو الدعوة الأخيرة في منازلة منازلها، التي أدت في تاريخها إلى إعلاء شأن القوة الفاعلة في تجريداتها (الفتوحات) الهائلة عند تخوم القرن الثامن عشر ـ التاسع عشر. بمعنى نقل منازلة منازلها إلى أفق الدولة السياسي

باعتباره الحد الفاصل بين مطلعين وحدين وباطنين وظاهرين. فـ (الفتوحات) لا تعطى لأتباعها سوى مهمة المشاركة فيها والخروج منها أمام كعبته الذاتية، بوصفه الاكتشاف الذي واجهه الأمير عبد القادر الجزائري نفسه عندما واجه "الأنا الإلهية" في ذاته. فقد اكتشف في نهاية منازلاته "انقلاب عينه، وجميع الأعيان في عينه، إلى عين هذه المعشوقة التي هي غير مرموقة، المعلومة المجهولة، والمغمورة المسلولة، والباطنة الظاهرة، والمستور الساترة، الجامعة للتضاد، بل لجميع أنواع المنافاة والعناد". بعبارة أخرى، انه اكتشف التغير الذي غيّر ذاته والأشياء في نظره، أو الانقلاب الذي رّكز كل ما فيه وحوّله إلى ذات المعشوقة والحاوية على عين المتناقضات، اي كل ما لا يقدر أن يعبر عنه بأكثر من عبارة ـ "إني وصلتها وحصلتها. وبعد التعب والعنا ومعاناة الضنا، وجدت هذه المعشوقة أنا". وتبين له بأنه هو الطالب والمطلوب والعاشق والمعشوق، باعتبارها النتيجة التي جعلته متيقنا في قوله ـ "ما كان هجري للذاتي إلا في طلب ذاتي. ولا كانت رحلتي إلا لنحلتي. ولا وصولي إلا إلي، ولا تفتيشي إلا علي، ولا كان سفري إلا مني في إلي". فهي النهاية المشرقة التي تواجهها الذات الباحثة عن ذاتها. لكنها شأن ما في تصوف القرن التاسع عشر، لم يجر دمج هذه الفكرة العريقة في صوفيتها والعميقة في إسلاميتها الثقافية بوعي الذات الاجتماعي السياسي التاريخي. فقد كان التاريخ الممكن والمعقول هنا هو "تاريخ" الذات الإنسانية الخالدة"، اي تاريخ المعقولية الذاتية في قيم ومعايير الأخلاقية المتسامية. فهو المطلع الأول والحد النهائي الذي كان بإمكان الباطن التاريخي للتصوف أن يتجلى في مظاهره الفعلية. ولهذا كان بإمكانه أن يسمع نفسه تقول في إحدى المرات "لو كان موسى بن عمران حيا ما وسعه إلا إتباعي". ولا يعني ذلك سوى فناءه في مسار "الحقيقة المحمدية" أو "إنسانها الكامل" بالصيغة التي عبر عنها الجيلي من أن "كل من اجتمع وآخر في مقام من المقامات الكمالية كان كل منهما عين الأخر في ذلك المقام". وكان لابد لهذه النتيجة من أن تتمظهر في لسان الدعوة الفاعلة المتقمصة لتراثها المحمدي العريق في مواجهة الوحي الآمر ـ "انظر ما لم تكنه حتى كنته"! آنذاك خرج يدعو به ـ "أما بنعمة ربك فحدث". إذ كان ينبغي لوعي الذات أن يتنقى على لهيب التاريخ القهقرى، بوصفها الخطوة الضرورية لتذليل تاريخ الذات الإنسانية الخالدة، لانها تفصلها عن احتكامها الدائم لمرجعيات الماضي وتحول شخصياتها بما في ذلك الكبرى (موسى وعيسى ومحمد) إلى

كيانات منفية في فعل "الحقيقة". وتعكس هذه الصيغة في عبارة الجزائري، ما اسماه "بالفهم الجديد في الدين التليد"، تناقضها اللغوي وديناميكيتها الداخلية. وهو ذات التعبير الفكري في استفادته العملية من الآية القائلة ـ "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة". اي المثال من وجهة نظر معاملة الحق له (أعطاه ومنعه، وسلط الأعداء عليه وجعل الحرب دول، ورفعه إلى أعلى عليين واهبطه منزلة العبيد)؛ ومن وجهة نظر معاملته لربه (سواء في تحققه بالعبودية لله، والقيام بحق الربوبية في كل ما له صلة بالشريعة)؛ وبالنظر إلى معاملة الخلق له (فقد صدقوه وكذبوه، أحبوه وابغضوه)؛ وبالنظر إلى معاملته للخلق (في محبته إياهم، وإرادة الخير لهم، والصبر عليهم، ورؤية وجه الحق فيهم). إننا نقف هنا أمام إعادة ترتيب الوحدة الممكنة في تناسقها بين الأنا الإلهية والانا الإنسانية. وبالتالي التشخص التاريخي للرموز الكبرى في وحدانية الإسلام الصوفية وإعادة سبكها في قالب الفعل الاجتماعي، أو الفعل الجديد في الدين التليد، أو الصلة الجديدة بين الله والإنسان في شكلها المعاصر ونموذجها الأرقى. وقد أدت هذه النتيجة بالضرورة إلى بعث جوهرية الفعل والحق. وهذا بدوره ليس إلا الاستفادة الجديدة لوعي تاريخ الذات الإنسانية الخالدة ولكن في مضمار البحث العملي الأخلاقي (السفر منه فيه إليه) وما يلازمها بالضرورة من صعود للنزعة الإنسانية. وبالتالي تحطيم قيود اللاهوت المتمركز في تقليديات المذاهب ومرجعياتها المتحجرة في تقاليد العبادات والعادات. ومن ثم تحريرها للذهنية المتأملة في مراقبة ما يجري وحصرها إياها (الحرية) في قيود الأخلاقية المتسامية. مما يعيق على الفعل الاجتماعي إمكانية تجذره في منظومات السياسة المستقلة باعتبارها بنى مشروعة للبدائل الممكنة، أو الاحتواء المتراكم لوعي الذات التاريخي.

إن وعي الذات التاريخي لا يمكنه التمظهر بصيغة الفعل المدرك لذاته إلا في ميدان السياسة، بوصفها محك القدرة الاجتماعية واستعدادها في تجاوز واقعها إلى ما هو أفضل. ومن ثم إدراك قيمة الحركة والتقدم. وإذا كانت حركة الأمير عبد القادر الجزائري في آرائه وأفعاله قد جرى صياغتها بمعايير الأخلاقية التقليدية المتسامية لا بمعايير البديل السياسي الاجتماعي، فان ذلك لا يعني خلوها من إدراك الأفق السياسي لأفعالها الأخلاقية. لاسيما وأنها الدورة التي كان من الصعب البقاء فيها والتجرؤ في الوقت نفسه على الخروج منها إلى بناء الهيكل النظري للكينونة الاجتماعية السياسية والقومية للعالم العربي، على الأقل في

جزائريته أو مغربيته. ومن هنا تناقضات الذات الفردية والاجتماعية، الاجتماعية والقومية، الأخلاق والسياسة، أو كل ما لم يتجذر بعد في ما يمكنه أن يكون أسلوبا حيا لوعي الذات الاجتماعي والسياسي والقومي. وهو التناقض الذي تكسره وتعيد لحمه من جديد آلية الأخلاقية المتجذرة في إخضاع السياسة لمطامح الروح المطلق، اي بحثها عن الاستعداد الذاتي للفعل والتأسيس النظري ـ الأخلاقي له. وتقييده في الوقت نفسه بقيود الميتافيزيقيا المغرية. فقد انطلق هو هنا من الفكرة العميقة التي أسس لها ابن عربي عن الاستعداد في الممكنات، أو الحقائق الكامنة فيها منذ الأزل. فالله كما يقول الجزائري "لا يعطي حقيقة وذاتا من ذوات الممكنات حال إيجاده من الأحوال والصفات إلا ما علمه منها حالة عدمه لطلبه ذلك باستعداده وطبعه الذي هو مقتضى حقيقته. إذ أن انقلاب الحقائق محال". وتتضمن هذه الفكرة في أعماقها الإمكانيات الهائلة لوعي الذات دون أن تفترض إمكانية تجسيده في الفعل السياسي. ولكنها تفترضه كتفاؤل قادر على التمام باعتباره مغزى وغاية المساعي الحرة في بحثها عن الكمال. فكل ما في الوجود هو تجل لاستعداده الذاتي. وانه ليس بالإمكان إبداع أفضل مما كان. وان عالمنا أفضل العوالم. وقد سبق للغزالي وان أسس لهذه الفكرة منذ قرون عديدة، بينما أذابها ابن عربي في كل ما يمكنه أن يكون مستعدا لتقبلها بما في ذلك تطويعها العملي لإرادة التغيير. وإذا كان نموذجها المثالي في تقاليد التصوف ما بعد الغزالي قد انحصر في قطع منازل المسير نحو الحق باعتباره سرا من أسرار القدر أيضا، فانه كان يتضمن في ذاته أيضا قدر الارادة التي حاول الجزائري التأسيس لها فيما اسماه بالاستعداد الباطن للانتقال (التغير). فالحق كما يقول الجزائري ما هو "إلا إعطاء الوجود تلك الحالة المنتقل إليها بطلبهم الاستعدادي وإرادتهم لذلك. وهكذا على الدوام في جميع الأحوال في جميع المخلوقات. فما حكم عليهم غير أنفسهم". فالله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. وهو الإدراك الذي يؤدي إلى تعميق التحدي العنيد، والذي نعثر على ملامحه الفردية أيضا في شخصية الجزائري وصراعه ضد الاحتلال الفرنسي. إلا أن بقاء هذه الفكرة في حيز المنظومة الأخلاقية لم يعط لها إمكانية القيام بتثوير الاستعداد الذاتي للحرية الاجتماعية. بمعنى توجيهها في تيار العقلنة السياسية. فقد بقيت هذه الفكرة تتراوح في شحذ المساعي الفردية نحو بلوغ رتبة "العبادة الذاتية"، اي بلوغ المطلق الأخلاقي من خلال بلوغ الولاية. بمعنى اكتسابها بالاجتهاد إخلاصا والذي لا يصح بدوره إلا

بعد "موت النفس"، مما لا يمكن بلوغه إلا بعد معرفة حقيقتها وبين محتويات "الحقيقة المحمدية" التي لا يمكن فهم سرها الواقعي دون إدراك تجلي رحمتها الكاملة، بوصفها حقيقة الحق في الموجودات.

لقد كان بإمكان هذه الفكرة أن تؤسس من خلال جوهرية الفعل والحق لروح التسامح والوحدة. حقيقة أن هذه الوحدة ظلت محصورة في "وحدة الأديان" العريقة في صوفيتها والناضجة في منظومات ابن عربي والجيلي[١]. بمعنى وحدة القصد في العبادة. فالكل تعبده. وكل يعبده على قدر إدراكه ومشاهدته. إذ ما قصد عابد بعيادته للصورة التي عبدها كما يقول الجزائري إلا الحقيقة المستحقة للعبادة وهو الله . ولكنهم جهلوا ظهورها المطلق فجهلوها على التحقيق وعرفوها في الجملة. وقد أدت هذه الفكرة بالضرورة إلى كسر شوكة الانغلاق الذاتي والخروج إلى الأفق الأوسع للانا الإنسانية الحقة، التي عبّر عن محتواها الأخلاقي العملي العميق الحديث القائل ـ "لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية". فقد سبق للفكر الصوفي أن طوّع هذه الفكرة بالصيغة التي جعلها الجزائري جزءا من منطق الإدراك التوحيدي الحق لسريان الاحدية بلا سريان، ورؤية الوجود الحق في كل شيء، والذي يؤدي بالمرء إلى أن "لا يهجر شيئا من المخلوقات بان يحتقره ويزدريه كان ما كان ذلك المخلوق حيوانا أو غيره، وعلى اي دين كان وعلى اي ملة ونحلة حصل. فأنها كلها شعائر الله".

لقد ساهمت هذه الفكرة في دفع الذهنية العربية للخروج إلى الإطار الأوسع لوعي الذات القومي. وان تبقى في الوقت نفسه على أولوية "الإنسان الكامل" مقابل أولوية الكينونة الاجتماعية الكاملة، والعطف الأخلاقي على المساواة القانونية في عدالة الدولة الموحدة. وفي هذه العملية المتناقضة جرى تفتيت الغموض الفكري والسياسي للرومانسية الصوفية والتي حصلت على نموذجها الرفيع في الجزائري واستعداده للمنازلة الفروسية في معركة فردية أمام أعدائه الفرنسيين مقابل رهان الجزائر لهم أو بقاؤها حرة. وإذا كان هذا التحدي يعكس بمعنى ما الثقة المطلقة بالنفس والسذاجة السياسية، فانه عبّر في واقعيته عن افتقاد الوعي الاجتماعي

---

[١] لقد أثرت فكرة وحدة الأديان تأثيرا قويا بما في ذلك في شخصية الأفغاني. وقد أشار إلى ذلك متتبعا اثر المتصوفة. إلا انه أدرك في مجرى تطوره الفكري والسياسي ضعف هذه الفكرة الأخلاقية في واقعيتها التاريخية. مما جعل من رفضها أسلوب إدراك الأنا التاريخية. اي انه سار في الاتجاه الواقعي والعقلاني لوعي الذات الثقافي متتبعا حقائق الإبداع الفكري للغزالي.

لمنظوماته الثقافية الحية والمتجذرة في كينونته السياسية التاريخية. وهي الحصيلة التي كان يمكن بلوغها من خلال نفيها الذاتي عبر تفتيت المنظومات الثقافية "الملية" باعتبارها النتيجة التي أدى إليها انبعاث التصوف الفاعل، أو دمجه في تيار الفعل السياسي الذي أثارته الحركة الوهابية. فقد كان اشتراكه الفعال في السياسة هو أيضا أسلوب انهيار كيانه التقليدي. إذ انه حلل قواعده الجامدة وتقنيناته للإرادة الفردية في إرادة الفعل الاجتماعي. مما ادخلها بالضرورة في ميدان الإدراك المباشر لمهمات السياسة وعالمها. وبالتالي استعادة الروح الاسلامي العملي في صيغته الإصلاحية. ومن ثم انبعاث مقومات وحوافز إسلام الدعوة والرسالة ومصادره الأساسية ـ القرآن والسنة. وإذا كانت هذه العملية قد استلزمت إعادة ترتيب الأولويات في المنظومات الصوفية الثقافية والتي يمكن صياغتها العامة بعبارة ظهور الباطن وبطون الظاهر، فأنها تطابقت من الناحية التاريخية مع صيرورة ما يمكن دعوته بحرق الذات في أتون الخروج الصعب من دهاليز الخمول التاريخي.

لقد اكتشفت الحركة الصوفية قيمة الفعل السياسي. لكنها وقفت عند حدود تأصيل قيمته السياسية. وبالتالي فسحت المجال أمام إمكانية ذوبانه في أفق الدولة دون أن تحوله إلى مصدر جوهري (ومستقل) للفكر والممارسة العملية. وهو الأثر الذي سنلمح أجنته الأولى في بلورة شخصيات الفكر الإصلاحي والراديكالي المحافظ، بوصفها المساهمة الكبرى والوحيدة التي أدخلتها الحركة الصوفية في تثوير الذهنية العربية نحو إدراك ذاتها. وبالتالي عقلنة الجزء الممكن عقلنته من تراث التصوف في قيمة الفعل الاجتماعي وأفقه السياسي في الدولة. لاسيما وانه الأثر الذي كان من الصعب تحديد ملامحه دون بلورة قيمه الجديدة في الأمة ووعيها الذاتي باعتبارها العملية التي استثارت مشاعر الإدراك الأول لأهمية الانتماء العربي. ومن الممكن العثور على كل ذلك في حصيلة المحاولات التي مثلتها حركات وشخصيات اجتماعية وفكرية مختلفة ومتباينة ساهمت في عقل الذات العربي ووعيه الديني والعقلي. وقد كانت هذه بدورها الأطوار التي أظهرت في آن واحد قيمة العروبة والإسلام في الوعي الذاتي، ولكن دون أن تحدد ماهيتهما في إدراكها. بمعنى كمون العربية والإسلام في ذاتها، بوصفها الحالة التي كوّنت المقدمة التاريخية والفكرية لوعيهما المتوحد تارة والمستقل تارة أخرى. بمعنى تمهيدها في آن واحد لعقلانية الضمير التي وجدت ميدان تجليها في انعتاق

الوجدان وطلاقة اللسان؛ وعقلانية الإصلاحية الإسلامية، التي وجدت ميدان تجليها الأرقى في الجهاد والاجتهاد الثقافي والسياسي.

*** *** ***

الباب الثاني: عقلانية الضمير-الوحدة الحية لطلاقة اللسان وتحصين الأركان وانعتاق الوجدان.

الفصل الأول: ضمير اللغة ولغة الضمير الثقافي.

لقد طوت الوهابية في رمالها بقايا الأطلال المندرسة لعوالم تبجحت في غضون قرون من الانحطاط الثقافي بقدسية أحجارها المتناثرة وعظام أوليائها التالفة. واستطاعت أن تكشف في زوبعة عواصفها العملية عن القيمة الإيمانية والعقلية للجهاد. وان تبرهن أيضا على أن التوحيد هو الكلمة الوحيدة الحقة في الوجود. وأفلحت من خلال الكلمة جعل القران والسنة إماما للموحدين. وأدى ذلك موضوعيا إلى تلازم قيمة الكلمة (القرآنية) وتطبيقها العملي (السّنة) في كل ما أرادت الوهابية قوله وفعله.

ووجد ذلك انعكاسه المباشر وغير المباشر في تحريك ذاكرة التصوف وتنشيطها "الحر" في استدراك قمة ومعنى التأويل الصوفي للآية القرآنية القائلة "نسوا اله فأنساهم أنفسهم". غير انه لم يكن بإمكان أتباعه التقليديون منهم والجدد آنذاك بلوغ مستوى تحدي حقيقة الذات على مثال البسطامي، ولا حقيقة الحق على مثال الحلاج، ولا حقيقة البدائل المنظومية على مثال الغزالي وابن عربي. إلا أنهم اضطروا تحت ضغط الهياج العارم للوهابية إلى نفض غبار النسيان المتراكم على ذاكرة العقائد العملية.

والزم ذلك الجميع على شحذ الذهن والعاطفة في تأمل الكلمات ومعانيها. ومن ثم تتبع خطاها في العبارة. كما لو أنهم اخذوا يتذكرون المعنى الخفي في ساحرية الكلمة القرآنية باعتبارها آية، و"المعجزة" التي صنعت على مثالها نموذج الحضارة الإسلامية.

فقد لضمت الحضارة الإسلامية كلماتها من حروف معاناتها المرهقة في صيحات المعارك وصمت الزاهدين، ومن سفاهات الماجنين وورع المتقين، وشطح العارفين وهمس العاشقين، ومديح الشعراء وهجائهم، وخلافات الفقه وتفريعاته، وتمنطق الكلام وتشقيقاته، وأزهقت في معاناتها حياة الأبرار والأنذال، وزكّت أرواح أبطالها في "أعلى عليين" وأنزلت أراذلها إلى "أسفل سافلين"، واستثارت في ظاهرها وباطنها لعاب الرجال والنساء وحنين الشيوخ والصبايا وعقل العقلاء وبلادة البلداء، وألزمت الجميع مع ذلك بالاحتكام إلى ما في منطقها التوحيدي من قدرة على ترسيخ القناعة والاقتناع بكل المتضادات الممكنة في الوجود والفكر.

ووضع ذلك القوى "المتهورة" و"الثائرة" أمام مهمة تأمل النصوص الخالدة. وبالتالي تحريك الوجدان العقائدي واللاهوتي بالشكل الذي اخذ يتحسس الحركة غير المتناهية للحروف غير أن تتهشم الكيان الثقافي العربي وانحلال تاريخه السياسي جعل من الصعب عليها إيجاد الصلة المعقولة بالعوالم الثقافية المتراكمة للخلافة فيما وراء القرآن والحديث. أي انه لم يكن بإمكانها التعامل المباشر مع الكم الهائل من حروف المعاناة المتراكمة في ووعي الثقافة الإسلامية. إلا أن مجرد إنزال النصوص المقدسة إلى معترك الحياة الواقعية، والاقتناع الحر والقناعة الجازمة بما في هذه النصوص من اثر قاهر ومرجعية دائمة للصلاح والإصلاح، أدى بالضرورة إلى تعميق رمزية الكلمة. وإذا كانت هذه الكلمة قد تمركزت وتركزت في "التوحيد" وعباراته القليلة، فان ذلك يكشف عن أنها الصيغة المناسبة لاستدرار معاني "الفعل الحق".

إن استدرار معاني الفعل الحق يعني تحويلها إلى نماذج مثلى لتجلي رموز التوحيد. مما يفترض بحد ذاته تعميق الوجدان الفاعل في تأمل النص ومفرداته. وهي نتيجة وجدت تجسيدها الأرقى حينذاك في "التصوف الفاعل". ولم يكن ذلك بسبب تحويله لغة الضمير القرآني إلى ضمير المخاطبة الروحية للذات السائرة في "طريق الحق" فحسب، بل وبسبب تأسيسه المبدئي لاستظهار هذا الضمير في الفعل السياسي. وهو اثر سيتجلى بصورة متزايدة في إبداع أدباء وعلماء النهضة العروبية والإسلامية. حيث اتخذ عند الأدباء صيغة الاستلهام البياني والوجداني، وهند العلماء صيغة الاستلهام الوجداني والعملي.

فقد كـان التصـوف الحلقـة الأخيـرة التـي لـم تفقد بريقهـا فـي سلسـلة الوجـود التـاريخي للعـرب، وذلـك لفنائـه الوجـداني فـي حقـائق الإسـلام المتجـرد عـن واقـع الانحطاط العثماني وضمور العربيـة الثقافيـة والسياسـية. إذ بقت كلماتـه وعباراتـه واصطلاحاته المتغلغلة في مسامات اشد الفئـات تخلفـا وأكثرهـا رفعـة، كمـا لـو انـه الصدى المجهول لعالم مجهول. وهو واقع يمكن فهمـه فـي حـال النظـر إلـى مـا فـي إبـداع التصـوف مـن خيـال ذوّب فـي عباراتـه حقـائق اللسـان والوجـدان والعرفـان المتراكمة في مجرى قرون الازدهار الإسلامي. لهذا كان بإمكانه الاختباء في قاع الزوايـا وفـي خلجـات الضـمير وعقـل العقـلاء وحنـق الفقهـاء وجهـل العامـة ورثـة الفقـراء وزهـو الأغنيـاء. ولـم تخـل كتابـات الأدبـاء والشـعراء والمفكـرين والساسـة الكبار للنصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى عشرينيات القرن العشـرين مـن اثر مباشر وغير مباشر للتصوف فيها. إذ نعثر عليه في كتابات الطهطـاوي وخيـر الـدين التونسـي، والأفغـاني ومحمـد عبـده، والكـواكبي وأمـين الريحـاني، والشـدياق والمـويلحي. وهـو اشـتراك يعكـس فـي ميـدان اللغـة رد الفعـل التلقـائي علـى مـا فـي تحجـر الوهابيـة وصـلفها العملـي مـن تضـييق للوجـدان الآخـذ فـي الانعتـاق مـن أسـر الحيـاة الرخـوة فـي ضـواحي العثمانيـة المتهرئـة. فـإذا كانـت الوهابيـة قـد اسـتثارت الضـمير العربـي وإسلاميته المتحزبة، فإنها لم تستطع أن تؤسس لإشكالية الانتمـاء العربـي ثقافيـا. أمـا "التصـوف الفاعـل" فانـه اسـتثار الضـمير العربـي فـي وجدانيتـه الإسـلامية، ولكنـه لـم يسـتطع أن يؤسـس لإشـكالية الانتمـاء العربـي بمعـايير الرؤيـة العملية سياسيا. غير إنهما ساهما موضوعيا في استثارة مشكلة الانتمـاء، واسـتثارا فـي ظهـورهم وصـراعهم وأفكـارهم حـوافز الإحسـاس والإدراك الثقـافي والسياسـي الكامن في فعل التحدي السافر للوثنية" و"الإفرنجية".

لقد رجمت الوهابية القبور والقصور دون الالتفات إلى من فيها أوليـاء كـانوا أم أنبياء. وملئت بأحجارها وحصاها زوايا التصـوف المظلمـة، ممـا اجبـر شـيوخها ومريديها على الاستفاقة من غيبوبتهم وسكرهم، والخـروج مـن عزلـتهم واختبـائهم وراء "حجاب الحق" إلى عوالم الحضور والصحو والأنس "المتدرع بالخلق". وإذا كـان لهـذه المعادلـة معناهـا العميـق فـي سـلوك الأوليـاء والشـيوخ العظـام فيمـا مضـى فإنها لم تعد عند نهاية القرن التاسع عشر أكثر من "محاكاة" فجة لنماذجها الروحية الكبرى. وذلك لان خروج الصوفية في مرقعات دراويشهم الرثـة جعلهـم غربـاء لا بـالمعنى الصـوفي، بـل بـالمعنى التـاريخي. فقد كـان مـن الصـعب إدراك "غلبـتهم"

الجديدة بالوجد الإصلاحي، الذي صوره الحديث الممجد للإصلاح في كلمات "طوبى للغرباء" باعتبارهم "ورثة الأنبياء". لقد واجهوا للمرة الأولى "غربتهم" كاغتراب عن الواقع. وحالما حاولوا النظر إلى أنفسهم بمرآة الوجود، فإنهم لم يروا سوى عزلة أحوالهم وضآلة وجدهم. لان مرآة "الوجود الحق" هي مرآة الوجود الثقافي للأمم. ولا أمة عربية آنذاك! مما حدد بدوره جوهرية الكينونة الإسلامية في "التصوف الفاعل"، مثلما حدد قبل ذاك في الوهابية. وأدى ذلك في مجرى الرجوع إلى أصول الإسلام الأولى إلى مواجهة واقع الإسلام السائد، باعتباره إسلاما بلا أصول ولا جذور. فالإسلام الجذري والأصولي هو الإسلام العربي المتراكم في تجارب العربية الثقافية.

كان إسلام الوهابية و"التصوف الفاعل" إسلاما مجردا، بلا ضمير ملموس. لان ضميره الغائب هو العربية الثقافية. وهو ضمير كان يصعب إعرابه بمعايير "الأصول" الوهابية و"الكلمة المحمدية" "للتصوف الفاعل". ولم يكن ذلك لضعف "الأصول" و"الكلمة المحمدية" بحد ذاتهما، بقدر ما أن كل منهما كان يفتقد لتاريخه الخاص. فالأصول الوهابية هي ليست أصول الثقافة الإسلامية، كما أن الكلمة المحمدية في "التصوف الفاعل" ليست الكلمة المحمدية للتصوف القديم. فالهوّة المتعمقة بأثر غياب التاريخ السياسي المستقل للعالم العربي ومركزيته الثقافة ابتلعت في جوفها كامل تاريخ العربية الثقافية.

فإذا كانت الأصول في الثقافة الإسلامية تستند إلى تاريخ عريق في صراع المدارس والعقائد سواء من حيث مواجهاتها الاجتماعية والسياسية وتأسيسها النظري، فان أصول الوهابية "واحدية" لا خلاف فيها و لا حولها، أي أنها تفتقد إلى روح الصراع الفاعل فيها، ومنقطعة عن تاريخ المواجهات العنيفة والسلمية، الغلوّ والاعتدال باعتبارهم الممر الضروري لصيرورة الروح الثقافي وأثره في الوجود التاريخي للدولة والأمة. وينطبق هذا أيضا على "الكلمة المحمدية"، التي لم تكن في منظومات التصوف الكبرى نصا قرآنيا ولا حديثا نبويا ببل حقيقة متسامية في ظاهر وباطن المرجعيات الإنسانية (المشخصنة) والروحية للأمة. إذ ليست "الكلمة المحمدية" سوى الصيغة المجردة للمرجعيات المتجددة وإبداعها الدائم عند الأئمة والأمة على السواء. أما في "التصوف الفاعل"، فإنها لم تتعد في أفضل الأحوال عن كونها مطالعة فردية ومعاناة جزئية لاستنزال قيمتها المجردة إلى واقع عاجز عن تمثلها وتمثيلها. من هنا استعاضة "التصوف الفاعل" عنها

"بأصول الوهابية". أي مسايرة الوهابية في أصولها عبر استدرك هذه الأصول في تاريخ التصوف نفسه. مما جعلهما يشتركان في رفضهما للمذاهب والتاريخ. فقد كان الرفض فضيلة وخطوة إلى الأمام، لأنه حدث في تاريخ بلا تاريخ للمذاهب فيه. لذا كان النظر في "بداية" التاريخ الإسلامي، باعتباره بدايتهما ومنطلقهما يحوي على محاولة استعادة الصلة الفعلية المفقودة بالماضي لا الرجوع إليه كليا. وتقوم مأثرتهما هنا في أنهما كلاهما الزما الجميع بتأمل الشعلة الأولى لا تلمس رمادها المتراكم في مراحل الانحطاط وتهشم الكيان السياسي العربي وتلاشي مركزيته الثقافية. فقد تحولت المذاهب والمدارس والتاريخ إلى صندوق مغلق وتجارب ميتة. إذ لا تجارب العظيمة للتاريخ تصبح ثقلا خانقا وكابوسا كثيفا حالما تتحجر في نصوص ملزمة فيها "علوم الأواخر والأوائل".

أما الحصيلة النهائية لتداخل الوهابية و"التصوف الفاعل"، فإنها تقوم في توليدهما شرارة البحث في النص والكلمة عن معنى وجداني – عملي. فالكلمة والنص هما ضمير الثقافة. وشأن كل ضمير قابل للحضور والغياب. ومأثرة الوهابية و"التصوف الفاعل" بهذا الصدد تقوم في استثارتهما الضمير الإسلامي في الثقافة. وهو السبب الذي يفسر سرّ بقائهما معلقين في فضاء الثقافة المجردة. أي أننا لا نعثر فيهما على تاريخ في تأسيس الفكرة، ولا تاريخ في الوجدان. وسبب ذلك يقوم أولا وقبل كل شأ في افتقاد العالم العربي آنذاك لتاريخه السياسي المستقل، مما حدد بدوره غياب الأفكار الاجتماعية - السياسية المستقلة، والرؤية التاريخية المستقلة، والرؤية الإشكالية "للآفاق والأنفس"، أو المعاصرة والمستقبل.

وأدى كل من الطابع العملي المباشر للوهابية، وصيغته الوجدانية في "التصوف الفاعل" إلى ظهور إشكالية الأصل والعقل والحق والدولة، بوصفها إشكاليات المبادئ المجردة لا إشكاليات الوجود التاريخي العربي المعاصر. لهذا اندرجت عندهما مفاهيم وقضايا المعاصرة والمستقبل في استعادة "البداية الحقة" للماضي، ولعبت دور القوة المنحلة في التاريخ والمخيلة. بمعنى سيادة التقليد والخيال في العلم والعمل، والرؤية والفعل. وهو تناقض يحتوي في أعماقه على احتمالات متعددة للتطور. إذ لا زيف في هذا التقليد والتخيل، وذلك لأنهما كانا عناصر "الرجوع إلى الماضي الحق"، والصيغة الوحيدة القادرة على ملئ الفراغ التاريخي بين بداية الماضي والحاضر. أي توهم واعتقاد انه لا ماض ولا فراغ، بل يوم جديد دائم، كما هو الحال عندا النائم حالما يستفيق. غير أن الصحوة تلزمه

بالنظر إلى يومه الجديد على انه جزء من حياة لها ماضيها. وهو إدراك تعمق في مجرى صيرورة الكيان العربي المعاصر وتنامي وعيه الذاتي الذي شكلت تجربة الإصلاح المصري زمن محمد علي باشا، نموذجها الأول الأكبر. حقيقة أن كل منهما لم يدرك معالم وجوهرية العربية الثقافية بالنسبة للحاضر والمستقبل. من هنا صدامهما الحاد واندثارهما اللاحق بفعل تنافر أولوياتهما. وليس مصادفة أن تتحول العربية (اللغة) إلى الدولة الوحيدة المستقلة بعد انحسار العربية في الجزيرة وانحسار تجربة محمد علي باشا النهضوية.

كشفت اللغة (العربية) عن جمعية جديدة استقطبت الكلّ المجزأ، بغض النظر عن الانحدار العرقي والديني، وكشفت عن ذاتها باعتبارها مصدر عروبتهم. وأصبحت العروبة هي اللغة، ولكن لا بالمعنى الإسلامي القديم، بل بالمعنى القومي – الثقافي المعاصر. ولم يكن هذا المعنى جليا حينذاك، إذ كان من الصعب التأسيس المباشر له في منظومات فكرية، لأنه لم يتحول بعد إلى جزء من إشكاليات الوعي التاريخي المستقل. لقد كان هذا المعنى القوة المتحمسة في إحضار "الضمير الغائب" للعرب. من هنا الانهماك الشديد بإعرابه في اللغة باعتباره ضمير العربية – الثقافية.

اتخذ إعراب الضمير الغائب صيغة إظهار عروبة اللغة. من هنا الاهتمام الجدي والعميق بقواعد اللغة ونحوها وصرفها. فقد كان أعلام النهضة العربية في الأدب والفكر والسياسة والتاريخ أعلام لغة أيضا. فالشيخ ناصيف اليازجي (١٨٠٠ – ١٨٧١) على سبيل المثال، يؤلف كتبا عن (فصل الخطاب في أصول لغة الإعراب) و(الجوهر الفرد) و(طوق الحمامة) وأرجوزة (لمحة الطرف في أصول الصرف) و(الباب في أصول الإعراب). ونفس الشيء يمكن قوله عن الطهطاوي (١٨٠١ – ١٨٧٣) مؤلف (التحفة المكتبية)، والشدياق (١٨٠٤ – ١٨٨٧) مؤلف (الروض الناضر في أبيات ونوادر) و(غنية الطالب ومنية الراغب)، وبطرس البستاني (١٨١٩ – ١٨٨٣) في (مصباح الطالب في بحث المطالب) و(مفتاح المصباح)، والشيخ إبراهيم الأحدب (١٨٢٦ – ١٨٩١) في (إبداع الإبداء لفتح أبواب البناء)، والشيخ إبراهيم اليازجي (١٨٤٧ – ١٩٠٦) في (نار القرى في جوف الفرا) و(الجمانة في شرح الخزانة).

إن الاهتمام بقواعد اللغة وصرفها ونحوها يعني الاهتمام برفع ونصب وكسر وتسكين الروح الثقافي الناشئ. إذ لا يعني صرف اللغة سوى تصريف

كيانها صوب ذاتها. أما نحوها فهو توجيهها المناسب نحو قواعدها التقليدية. وليست قواعدها التقليدية سوى الصيغة اللغوية لضميرها الغائب. لان قواعد اللغة هي منطقها، ومنطقها هو نطقها السليم، ونطقها السليم هو تهذيب لسانها بالشكل الذي يجنّبها اللحن فيه، وتجنب اللحن كان يعني الخروج من العجمة، والعجمة آنذاك هي الهيمنة التركية أولا وقبل كل شأ. وبالتالي لم تكن سلسلة الخروج من العجمة بتجنب اللحن في التهجي وتهذيب اللسان بتعويده على نطق الكلمات وتحسس معانيها والتلذذ بشعور الانتماء إلى ما في بيانها من جمال ساحر سوى محاولة **صرف** تقليدية الانتماء **نحو** تقاليد الهوية العربية. لذا أصبح تقليد القدماء بعناوين مؤلفاتهم النموذج الجديد للرفعة الأدبية والذوق الجميل. فالطهطاوي يعنون كتابه عن آداب العصر والسياسة بعنوان (مباهج الألباب المصرية في مناهج الألباب العصرية)، ويعرض بعض آرائه السياسية(التاريخية) بعنوان (نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز)، والشدياق يعنون كتابه الشهير (بالساق على الساق فيما هو الفارياق)، وخليل الخوري (١٨٣٦ – ١٩٠٣) يعنون أحد دواوينه الشعرية بكلمات (زهرة الربى في شعر الصبا)، ومحمد بيرم الخامس (١٨٤٠ – ١٨٨٩) يضع أحد مؤلفاته التاريخية بعنوان (صفوة الاغيار بمستودع الأمصار)، واحد كتاباته الجدلية(الثقافية) بعنوان (تجريد الأسنان للرد على الخطيب رينان)، وفرانسيس مراش (١٨٣٦ – ١٨٧٣) يعنون أحد مؤلفاته الفكرية الفلسفية بعنوان (شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة) و(المرآة الصفية في المبادئ الطبيعية)، ويضع سليم البستاني (١٨٤٨ – ١٨٨٤) أحد كتبه بعنوان (الهيام في جنان الشام)، ويضع الشيخ إبراهيم الأحدب أحد مؤلفاته بعنوان (نشوة الصهباء في صناعة الإنشاء) و(كشف الأرب عن سر الأدب)، ويضع حسن حسني الطويراني (١٨٥٠ – ١٨٩٧) اغلب مؤلفاته الدينية والسياسية والأدبية واللغوية بصيغ مولعة بالسجع مثل (حجة الكرام في محبة أهل الإسلام) و(خلاصة الكلام في وجوب الإمام) و(إرشاد الخليل في فن الخليل) و(دلالة الشعر في مستقبل الأمر) وعشرات غيرها.

وأصبح تقليد القدماء ومحاكاة إبداعاتهم أسلوبا لاستنهاض نماذج الرفعة الأدبية، وبالتالي محاولة رؤية الأنا العربية المعاصرة بمرآة وجودها الأمثل. ولا يعني ذلك تقليدا أجوف للماضي، بقدر ما كان تعبيرا عن الثقل المتزايد للهوية العربية وضميرها الثقافي. إذ نعثر في تسمية (فصل الخطاب في أصول الإعراب)

لناصيف اليازجي على صدى (فصل الخطاب) لابن رشد، وفي موجزه عن (الجوهر الفرد) على إثر المصطلحات الكلامية الفلسفية للقدماء. وينطبق هذا على عشرات المؤلفات المتنوعة. في حين تجري محاكاة القدماء بالأسلوب أيضا. حيث يجاري ناصيف اليازجي في (مجمع البحرين) مقامات الحريري، وكذلك يفعل الشيخ إبراهيم الأحدب في مقاماته)، ويحاكي الزمخشري في تجميعه وتنظيمه للبلاغة والإنشاء في كتابه (فرائد الأطواق في أجياد محاسن الأخلاق).

أصبحت الكلمة والعبارة موضوع الاهتمام والولع الأكبر في مباراة ومباهاة الأدباء والكتاب والمفكرين جميعا. بحيث جعل اغلبهم رجال قواميس ومعاجم للغة. لكن هذه القواميس لم تكن جمعا تقليديا أو كميا للكلمات ولا ترتيبا أبجديا عاديا، بل ونقدا عصريا أيضا. فالشدياق يضع (الجاسوس على القاموس) ينتقد فيه الفيروزآبادي، ويضع بطرس البستاني (محيط المحيط) ومختصره (قطر المحيط)، بينما يتميز إبراهيم اليازجي هنا في (الفرائد الحسان من قلائد اللسان).

واستثار بعث اللغة ومفرداتها بعث أصولها وتدقيق كلماتها في الوعي المعاصر. من هنا انهماك أعلام النهضة الأدبية بمر أمهات الكتب العربية في اللغة والأدب، كما لو أنهم أرادوا تعويض النقض الشديد في مواجهة شحتها في بداية الأمر. فقد شكا شيخ النهضة الأدبية ناصيف اليازجي من الصعوبات التي واجهها في بداية أمره للحصول على ما ينبغي الحصول عليه من الكتب. إذ لم تكن في مصر والشام حينذاك سوى بضعة مطابع صغيرة، رغم ظهورها المبكر في الشام منذ عام ١٦١٦ في دير قزحيا، وفي حلب عام ١٦٨٦ (مطبعة اثناسيوس البطريق)، وفي عام ١٧٣٤ مطبعة الشوير لصاحبها عبد الله زاخر، ومطبعة القديس جورجيوس عام ١٧٥١. غير أن هذه المطابع جميعا لم تهتم بما هو ضروري وأساسي بالنسبة للنهضة الأدبية واللغوية. ولعل مطبعة بولاق المصرية (١٨٢١) هي المبادر الكبرى الأولى في تاريخ العرب المعاصر، التي وضعت أمام نفسها مهمة بعث أصول الفكر العربي. وتلتها المطبعة الأمريكية (١٨٣٤) ثم الكاثوليكية (١٨٥٥). إلا أن التدفق النهضوي بالمعنى العصري ترافق مع اشتراك بعض أعلام النهضة الأدبية أنفسهم في الطباعة، كما هو الحال بالنسبة لخليل الخوري مؤسس المطبعة السورية (١٨٥٧) ويوسف الشلفون(١٨٣٩ – ١٨٩٦) في المطبعة العمومية (١٨٦٠)، والمطبعة الأدبية لخليل سركيس (١٨٦٧). فقد طبع يوسف الشلفون على سبيل المثال، أكثر من ستين كتابا في مختلف الميادين

(الفلسفية والدينية والتاريخية والعلمية والأدبية والفقهية). في حين طبعت أصدرت المطبعة الأدبية لخليل سركيس صاحب امتياز جريدة (لسان الحال) ومجلة (المشكاة) في غضون ١٨ عاما ن تأسيسها ستمائة وخمسين كتابا بلغ عدد نسخها مليونا ومائة وتسعين ألف نسخة. ويعكس ذلك طبيعة الحالة الثقافية بشكل عام والعلمية بشكل خاص. إذ لم تكن في سوريا (الطبيعية) كلها حتى عام ١٨٣٤ سوى مدرسة واحدة هي مدرسة عين طورا للآباء الليعازريين وكذلك المدرسة الأمريكية التي أسسها المبشرون الأمريكيون التي نقلها لاحقا إلى بيروت وسميت بالمدرسة السورية الإنجيلية، ثم المدرسة البطريركية التي تأسست عام ١٨٦٥. وهي مدارس، شأنها شأن أمثالها، كانت عاجزة آنذاك، رغم كل إنجازاتها الكبيرة ومساهمتها الجليلة في التنوير، عن تأسيس منظومة مستقلة للرؤية العربية الثقافية. وليس مصادفة أن تتحول المدرسة الوطنية التي أسسها بطرس البستاني عام ١٨٦٣، والمدرسة الصادقية التي أسسها خير الدين التونسي عام ١٨٧٥، والمدارس التي أسسها الطهطاوي وعلي مبارك في مصر إلى "مؤسسات" للرؤية الثقافية العربية المستقلة وروحها النهضوي والأخلاقي والأدبي والسياسي والقومي.

كل ذلك يكشف عن أن أعلام النهضة الأوائل نشطوا في ظل ظروف قاحلة. وهو واقع يفسر حساسيتهم الجسدية المباشرة في استنساخ وشرح وتحقيق ونشر أمهات المصادر العربية. إذ ينقل عن الشيخ إبراهيم الأحدب استنساخه بخط يده مما يقارب الألف رسالة وكتاب. في حين استنسخ رزق الله حسون (١٨٢٩ – ١٨٨٠) مؤسس جريدة (مرآة الأحوال) بخط يده أكثر من عشرين كتابا مثل (ديوان الاخطل) و(ديوان ذي الرمة)، و(نقائض جرير والفرزدق) و(صبح الأعشى) للقلقشندي، و(ديوان حاتم الطائي) وغيرها من الكتب. واهتم اغلبهم بالشرح والتعليق على دواوين الشعراء وكتابات الأدباء كما هو الحال بالنسبة لناصيف اليازجي في شرحه الذي أكمله لاحقا ابنه إبراهيم اليازجي لديوان المتنبي، كذلك ما قام به رشيد الدحداح (١٨١٣ – ١٨٨٩) في نشره (لامية العجم) للطغرائي وكذلك لإصداره (فقه اللغة) للثعالبي وشرحه لديوان عمر بن الفارض وغيرها.

لقد كانت محاسن اللغة الهاجس الأعمق وراء الشروح التعليقات والنشر، وذلك بفعل جوهرية البحث عن النماذج المثلى للتقليد بالنسبة لأدباء النهضة. فعندما

نشر بطرس البستاني، على سبيل المثال، (رسائل إخوان الصفا)، فانه أشار في مقدمته إلى أن رسائلهم تفتقد إلى التنسيق، وآراؤهم مفككة، منتشرة هنا وهناك، تتميز بالتكرار والمزج الغريب بين الفلسفة التقليدية والعلوم الرياضية والطبيعية بخرافات السحر والتنجيم وحكايات تشبه حكايات ألف ليلة وليلة. إلا أن من محاسن هذه الرسائل أنها كتبت بلغة أنيقة جذابة جميلة الصور والتشابيه. أي أننا نرى في موقفه هذا توجها يعكس في الإطار العام تغلغل قيمة الكلمة واللغة الجميلة في إحساس وعقل وحدس النهضة الأدبية. من هنا ملازمة اهتمام رجال النهضة الأدبية بالصرف والنحو والتحقيق والنشر وتأليف المعاجم والقواميس، وولعهم بالبديع والبيان والمعاني. فناصيف اليازجي يكتب (عقد الجمان في المعاني والبيان)، والشدياق يضع أجمل كتاباته في (سر الليال في القلب والإبدال)، وإبراهيم الأحدب يضع كتاب (كشف المعاني والبيان على رسائل بديع الزمان)، وإبراهيم اليازجي يصنف ألفاظ اللغة وتركيبها على المعاني في (نجمة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد).

ويأخذ الولع بالكلمة وتدقيقها طريقه إلى استثارة "روح الترجمة" وتعريب العبارة الأجنبية بالشكل الذي يستجيب لذوق العربية ونماذجها المثلى. فالطهطاوي يترجم مؤلفات عد مثل (جغرافية ملطبرون) و(قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر)، وبطرس البستاني يترجم (تاريخ الإصلاح) ورواية (روبنس كروزي)، ويعّرب سليمان البستاني (١٨٥٦ – ١٩٢٥) إلياذة هوميروس بصورة خلابة. في حين انتقد الشدياق بصورة لاذعة الترجمات السقيمة ويكشف عن أخطائها لكي يخلص العربية من اللكنة والتحريف والعجمة. وترجم رزق الله حسون أشعار كريلوف ولافونتين. ويصبح تعريب المصطلحات العلمية الحديثة من مختلف العلوم مجالا للمنافسة المبدعة بين رجال النهضة الأدبية ومترجميها. حيث تنفرد جريدة (برجيس باريس) لصاحبها الدحداح بنشر مساهمات التونسي سليمان الحرائري (١٨٢٤ – ١٨٧١) الذي يعد من أوائل المهتمين، الذي كشفت اغلب محاولاته بهذا الصدد عن قدرة اللغة "الناعسة" بعد استفاقتها على رؤية ملامح الأبعاد الدقيقة لأحدث الإنجازات العلمية والتعبير عنها عربيا. وينطبق هذا على الكثير من المجلات والجرائد مثل مجلة (الطبيب)، التي استطاعت إدخال مئات المصطلحات العلمية الحديثة مثل مقياس الثقل والبكتيريا والسكوب. في حين ادخل الشدياق عبر (الجوائب) كلمات الصحافة والجريدة والمجلة والمؤتمر

والأسطول والباخرة والمنطاد والحافلة والأزمة المالية وكثير غيرها. أي كل ما أصبح عاديا في اللغة المعاصرة. ودعت (لسان الحال) لمؤسسها خليل سركيس أهل الأدب واللغة إلى وضع ألفاظا مرادفة للمصطلحات وانتخاب منها ما هو مجمع عليه بما يتوافق مع أوزان الأسماء العربية، أي توحيد المصطلحات المترجمة وتعريبها السليم.

لقد استثار هذا الإحساس المتنامي لتذوق العبارة والكلمة "هوس" اللغة تجاه كل ما بإمكانه أن يكون موضوعا للتندر والتأمل والتفلسف، وكل ما بإمكانه أن يكون موضوعا للجدل والإفحام والإثارة والاهتمام. فقد كانت (الجوائب) لفارس الشدياق كتابا مفتوحا للجدل اللغوي، الذي جعل من الصيغة الهجائية نموذجا مقبولا ومقولا للجميع. بحيث لم تغفل وتستغفل كل من بإمكانه إثارة واستثارة الاهتمام باللغة والأدب. ولعل جدلها مع (برجيس باريس) للدحداح مثالا بارزا جعلت خشونة مواجهاتهما تدفعهما للاحتكام أمام الشيخ عبد الهادي الايباري واتخاذ كلمته فيصل. على أثرها كتب الشيخ الايباري كتابه (النجم الثقاب في المحاكمة بين البرجيس والجوائب)، والذي انتصر فيه(لجوائب) الشدياق. ولم تتورع (الجوائب) في تعزيتها عام ١٨٧١ بوفاة الشيخ ناصيف اليازجي،عن نقد بعض ما بدا لها خطأ في كتابه (مجمع البحرين)، مما اضطر ابنه الشيخ إبراهيم اليازجي للذب عنه على صفحات مجلة (الجنان). في حين كتب الشيخ سعيد الشرتوني سلسلة مقالات رد فيها على كتاب الشدياق (غنية الطالب ومنية الراغب)، جمعها في كتاب تحت عنوان (السهم الصائب في تخطئة غنية الطالب)، الذي جعل الشدياق يستنجد بالشيخين يوسف الأسير وإبراهيم الأحدب، إلا انهما أقرا مع ذلك بصواب بعض ما جاء به الشرتوني في انتقاداته. وأصبح إظهار خطأ الخصوم رديفا للانتصار. وشحذ هذا التوجه والاهتمام الروح النقدي للذهنية العربية، ومهّد لصيرورة وعيها النقدي العام في مختلف المجالات والميادين.

فقد كان "هوس" اللغة في أعماقه الصيغة المناسبة للتلذذ بالحرية المفقودة. فالكلمة الطنانة هي في الأغلب، رد فعل على الفراغ كما أن التأسي هو رد فعل على الفقدان. والعبارة الهائجة والمهاجمة هي احتجاج الإرادة المحاصرة بقيود القوة الكابحة. أما الولع بها فهو غلوّ على رخص الروح والجسد، والذي عادة ما تتقاسمه السلطة والمعارضة. ولم تكن المعارضة حينذاك سوى الصيرورة العربية المنهكة بقيود السلطة العثمانية الخائرة. وهو الأمر الذي جعل من خورها جورا.

أما الولع بالكلمة عند معارضيها فقد كان تعويضا ثوريا عن فقدان الحصانة. فاللغة تمّكن المرء من مهاجمة كل شيء فيها بها، وتعطي له في نفس الوقت إمكانية البقاء "حرا" ضمن اشد القيود ضيقا وتفاهة. فالمرء يستطيع فيها أن يكون "غاليا" بأرخص الأثمان. وهي المفارقة الحية للإبداع، باعتبارها الثمرة الطبيعية لظهور الضمير العربي المستتر. لا يما وان لهذه الظاهرة تاريخها الخاص، ولكن لا في الذاكرة المسحورة للأجيال، ولا في خيالها المتقطع في تقاليد الشفاهة المتواترة، بل في خزائن الكتب العظمى. إذ كانت هذه الخزائن مثل آثار سومر وبابل وأهرامات مصر والسودان، التي يؤدي استقراؤها إلى إثارة العقل والخيال في إدراك قيمتها، مهما تلاعبت بها أيدي السرقة والضياع. لهذا شقت الكلمة طريقها إلى الضمير العربي الغائب، الذي أصبح بدوره الهاجس الأول والأخير للإبداع، بحيث تراكمت فيه قوى العقل والوجدان، كما تحولت اللغة فيه أيضا إلى ميدان العربدة والتعالي وابتزاز النفس. فعندما وضع رزق الله حسون ترجمته لأشعار كريلوف ولافونتين ضمن عنوان (النفثات)، والذي هاجم فيه فارس الشدياق، فان الأخير لم يتهاون في ردعه اللاذع شعرا

كان حسون لصا وله سرقات فصار صلا وله "نفثات"

بل أصبحت اللغة نفسها موضوعا للإطراء والغزل. فقد كتب يوسف باخوس(١٨٤٥ ــ١٨٨٢) أحد المولعين بالعربية وصاحب كتاب (الهدية السنية لأبناء المدرسة الليعازرية في القواعد العرضية والنحوية) قصيدة عن محاسن اللغة العربية منها قوله:

للشعر في خطرات الفكر آمال
وللقصائد إعراض وإقبال
وللعروض بحار عمّ طالبها
طورا نداها وطورا خاب تسآل
وللمعاني إذا جادت بها درر
يزينها النظم لا فعل وفعّال
بيانها السحر من أسراره انكشفت
غوامض الحكم يروي سعدها الفال

أدى هذا "الهوس" المتسامي في العبارة والكلمة إلى توسيع أفق الرؤية العربية الناهضة. ووجد ذلك انعكاسه في أسماء المجلات والجرائد وانتحال

الألقاب. فإذا كانت تسميات الصحف والمجلات الأولى واقعة تحت ثقل الذوق القديم كما هو جلي في (حديقة الأخبار) و(مرآة الأحوال) و(نزهة الأفكار)، فان الأخبار والأفكار تصبح أسلوبا لتعميق الرؤية نفسها في نهوضها الصعب ممن تحت ركام الكابوس التركي. حيث تأخذ بالظهور تسميات (لسان الحال) و(لسان الشرق) ولسان الغرب) و(الصدى) و(المصباح) و(الفجر) و(العمران) و(الترقي) و(التقدم) و(التمدن) و(النهضة) و(الإصلاح) و(مصر) و(تونس) و(لبنان) و(القاهرة) و(دمشق) و(المشتري) و(بابل) و(الأهرام) و(الأزهر) و(الراشد) و(المأمون) و(فرعون) و(الزراعة) و(التجارة) و(الحقوق) و(العدالة) و(المساواة) و(الإخاء) و(الحرية) و(الحق) و(الحكمة) و(السلام) و(الأمل) وغيرها من التسميات. بمعنى تعمق الرؤية الزمانية والمكانية والمدني والقطرية والقومية والثقافية والحضارية والاجتماعية والسياسية والتاريخية والعلمية.

وقد كان ذلك هو القدر الضروري الأول في ترسيخ قواعد الرؤية العربية لبناء وعيها الذاتي المعاصر. فقد كان من الصعب آنذاك إدراك المعاصرة بروح المعاصرة نفسها لان الوعي الاجتماعي نفسه لم يتكامل بعد ضمن إشكالاته الخاصة. إذ لم تكن إشكالاته الخاصة آنذاك سوى إشكاليات اللغة ومن خلالها تبلورت المعالم الأولية لوعي الذات. وكوّنت اللغة وإشكالاتها أسلوب رؤية الضمير الغائب في الوعي الذاتي. من هنا شدة رسوخ الاهتمام بقواعد اللغة وصرفها ونحوها، وتقليد القدماء ومحاكاتهم في الإبداع والعبارة، بحيث جعل الكلمة موضوعا للاهتمام القاموسي والبياني والمعنوي. واستثار ذلك بالحصيلة "هوس" اللغة و"بدعها" الأولية الضرورية لوعي الذات القومي. إذ تحولت اللغة وموضوعاتها إلى محور الاهتمام العربي بحيث أدى إلى عزل العبارة ومعناها عن الوجود التركي – العثماني. ووجد هذا الواقع انعكاسه الوجداني الأول في قصيدة إبراهيم اليازجي (تنبهوا واستفيقوا أيها العرب)، التي كانت النشيد الحيوي الأصدق والأجمل والأدق لاستنهاض الضمير العربي الغائب.

***

عندما يبلغ الانحطاط مداه الأقصى تصبح العاهات امتيازا. وليس مصادفة أن يفضّل الاستبداد العثماني الحريم على الحرام، والمخصيين على المتحصنين في قصوره وسجونه. وان يبتدع أيضا تفضيل الأخرس على الناطق كأسلوب للحفاظ على الأسرار. وهو "إبداع" يعكس في رمزيته الانهيار التام للروح الأدبي. من هنا القيمة التاريخية العظمى لجهود أدباء عصر النهضة العربية في استنهاض الضمير الغائب.

فقد كان هذا الاستنهاض الأدبي (اللغوي) الرد الشامل على شمولية الانهيار الأدبي (الروحي) للعثمانية. ومن ثم فان تنامي قيمة الكلمة كان مرتبطا بتنامي إدراك الانفصام الحتمي للوشائج الدينية والدنيوية بالعثمانية. مما حدد بدوره فاعلية الوجدان وسيادته في الكلمة. وتحول الكلمة إلى قوة شاملة في الرد والتحدي، ومعوّض في نفس الوقت عن كل ما لا يمكن بلوغه بالقوة المباشرة. فالدعوات الكبرى عادة ما تدرك بدايتها ونهايتها بالكلمة، بعد أن تكون قد لفت الدورة الكاملة لتحول الوجدان إلى منطق. وليس مصادفة أن تصبح عبارة "في البدء كانت الكلمة" دليل الإنجيل، و"اقرأ باسم ربك" بداية الدعوة القرآنية. فالكلمة والقراءة هما توأم الصراخ الملازم لبدايات الظهور كالصراخ بالنسبة للولادة.

فولادة الأمم تفترض أيضا إمكانية تحول صراخها الأول إلى كلمات مفردة. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار كون الثقافة العربية هي ثقافة كلمة مسموعة ومكتوبة، فان إعادة قراءتها في أدب النهضة يعني أيضا تضخيم حجمها الأدبي والمعنوي. إذ لم تكن الكلمة عندهم ما كانت عليه عند عرب الجاهلية في مديحها هجائها، ولا في ترغيبها وتهديدها الديني والدنيوي في إسلام الدعوة والرسالة، ولا في إعجازها البياني والعقائدي في مراحل الصعود الثقافي الأول للخلافة، ولا في كلام المتكلمين باعتبارها منطقا ولا في غيبيتها المتسامية باعتبارها حروفا روحية لسرّ الباطن. لقد احتوت الكلمة في هواجس أدب النهضة على الكل الكلامي للعروبة والإسلام. إذ أثقل كاهل الأدباء حينذاك المدح والهجاء، والوعد والوعيد، والبيان

والإعجاز، والمنطق والأسرار، لأنهم وجدوا أنفسهم أمام نصوص عظيمة وواقع منحط، وتحسسوا مفارقة وجود ارث عظيم وواقع لئيم. وهي مفارقة أجبرت العقل العربي الناطق على أن يتحسس في الكلمة اثر الانفصال التاريخي – الثقافي بإرثهم الخاص.

ولم تعد الكلمة المعاصرة كلمة العلوم العربية الأولى ولا كلام المتكلمين. فقد كانت كلمة العلوم العربية وكلام المتكلمين جزءا من جدل الصيرورة التاريخية للدولة والثقافة. لهذا لم يعان أي منهما من إشكالية الانفصام والانفصال والانتماء ما شابه ذلك. إذ توافق مسارهما في العبارة والمعنى مع منطق الثقافة الإسلامية في بناء هرمها المادي والمعنوي. من هنا تراكم عقلانية الرؤية وروح الإبداع، لان الكلمة والكلام كانا يتحركان في نسق الوحدة الروحية والاجتماعية للأمة والدولة. أي أنهما كانا يتكاملان في وعي الذات الثقافي بفعل الهموم المشتركة في الصراعات الفكرية والسياسية. أما بالنسبة لأدباء النهضة فقد كانت معاناتهم الأساسية تقوم لا في إبداع الكلمة وبنائها في العبارة ورصفها في منطق الرؤية الثقافية، بل في استعادتها كما هي واستنطاق ما فيها من معنى معقول بمعايير الرؤية المعاصرة. مما أعطى للكلمة في أحاسيسهم وأرواحهم وعقولهم قوة الحروف السرية لما ينبغي قوله. من هنا اهتمامهم المفرط بها، كما لو أنها المادة الوحيدة لإبداع معنى الوعد بالنعيم والوعيد بالجحيم. فقد كانت همومهم المشتركة نابعة من تحسس الانفصال بالإرث التاريخي، ومن ثقل الانحطاط المادي والمعنوي للعرب. وقد بعث ذلك في نفوسهم سحر الكلمة الفصيحة وبيانها الخلاب، لأنهم وجدوا فيها أسلوب استعادة اللحمة الوجدانية بالتاريخ العربي.

واستثار هذا التحسس الأولى شرارة اللوعة والتفاؤل. ومن خلالهما بدأت تتزاحم الحماسة والاعتزاز الفرديين في إفشاء الأسرار. بينما لا أسرار آنذاك سوى ما له صلة بالإرث المغمور في زوايا البيوت العتيقة والمكتبات الخربة وذكريات الأجيال الخاملة. لهذا أصبح إفشاء سر الكلمة يعادل في مضمونه التاريخي إفشاء سر الواقع المباشر.

لقد تعامل أدباء النهضة مع الكلمة تعاملهم مع خزين التاريخ والمعاناة. فالشدياق، على سبيل المثال، استفرغ في كتاباته كلمات(مفردات) القواميس العربية، وأورد أعداد هائلة منها في عباراته يصاب لها رأس المرء المعاصر

بالدوار. وهو موقف وجد تعبيره عند أديب اسحق (١٨٥٦ ــ ١٨٨٥) في الفكرة التي سبقه إليها الشدياق، من أن العبارة هي حركات الإنسان وأفعاله وأفكاره.

كان استفراغ الكلمات في الأسطر مثار الاعتزاز ومفخرة العقل والوجدان. فقد كشفت هذا الاستفراغ مجرد إقرار بالملكية العامة للغة وحق الاستفادة منها دون ضوابط، والجود بها كما يحلو للنفس الكريمة أن تفعل، باعتبارها الثروة المتحررة من سلطة الباشوات والأغوات، بل ولان قيمتها تعوض النقص الهائل في حركات وأفعال وأفكار الكيان العربي. فقد كشفت هذه الظاهرة عن الهوة المثيرة لهموم المفكر المبدع في رؤيته لخمول الجسد الثقافي تجاه تحسس تاريخه في الكلمة. فالكلمة (أو اللغة) هي تاريخ الأمة. وتعكس في مستوياتها وميادينها مستوى وتنوع عوالمها المادية والروحية. ومن ثم فأن استفراغ القواميس العربية على أوراق التأييد والاحتجاج والمديح والذم والمناجاة والشتيمة والتأسي والحب والكراهية والتبجيل والتشفي، تعبيرا عن مساعي أدباء النهضة العربية لاستنهاض الجسد الخامل للعروبة.

إن البحث في أسرار اللغة والتلذذ بتعبيراتها عن حالات النفس وتأملات الفكر هو بحث عن خبايا الأنا الثقافية وتاريخها المنصرم لأجل اكتشاف ما يساعدنا منه في دعم وترصين الأفكار الرامية إلى تغيير الحالة الاجتماعية والقومية.

إن سيادة الروح التنويري يعكس تاريخيا نهضة الروح العربي. فالأدب هو التعبير المتسامي عن الروح والجسد. والروح الأدبي هو تعبير عن اللسان والوجدان والعرفان، والروح النقدي الأدبي هو الحركة المثلى للجوارح (الجسد)، والمنطق الأصدق للسان، والتعبير الأجمل للوجدان والأدق للعرفان. لهذا تبعثرت فيه تجليات الوجود الاجتماعي والتاريخي للكيان العربي آنذاك ومواقف الأدباء منه. فقد أشار بطرس البستاني إلى انه يشعر بالخجل حالما يتذكر ما كان عليه حالة آداب العرب في عام ١٨٥٩، باعتبارها حالة مزرية على خلفية تاريخ العرب وآدابهم وعلومهم. من هنا انتقاده لحالة العرب الأدبية وحالة الآداب والوسائط (السبل) والأخلاق. في حين جعل الشدياق من النقد الأدبي الساخر أسلوبا لتعرية مثالب الحياة الاجتماعية، وإخضاعها لمبضع العقل الجارح. فهو يستفز الرؤية النقدية تجاه قبح الواقع ومظاهره الرثة عبر جمال اللغة ورفعتها.

وأصبح انتقاد الشعر مقدمة انتقاد الحس الأدبي والذوق المعنوي، والزيف والبلادة المتحجرين في أصداف اللغة ومفرداتها. وتحول إدراك قيمة الشعر

المتحرر من تقاليده المبتذلة ومحاكاة موضوعاته القديمة حجر الزاوية في بناء صرح الرؤية المعنوية للواقع. فالشدياق لا يطالب الشاعر أن يكون فيلسوفا، لان كثير من المجانين كانوا شعراء.

كما احتوى نقد الدين ورجال الدين عند أصحاب النهضة الأوائل في أعماقه على محاولة تحرير العقل والوجدان من قيود "المقدسات" المزيفة. فقد كان نقد رجال الدين عند أدباء النهضة العربية يحوي في أعماقه على نقد المزيفات من الرواسخ والثوابت و"المقدسات" في الواقع الاجتماعي. لذا لم يقع هذا النقد في تطرف الجفاء الروحي تجاه تجارب الأسلاف. على العكس، لقد وجدوا في الحقائق الثقافية للدين (الإسلامي والنصراني) أحد المصادر الكبرى لبعث الوعي القومي.

وطبقوا هذه الرؤية العقلانية على مختلف جوانب الحياة، بما في ذلك نقد الغرب من خلال نقد التقليد الأجوف لمظاهر التمدن الأوربي. فقد كشف الشدياق عن رذائل المبشرين الأوربيين سواء في ركاكة اللفظ والمعنى المميز للغتهم أو في دعوتهم النصارى إلى الزهد والتقشف بينما لا همّ لهم غير السرقة والاستحواذ على ثروات البلاد، إضافة إلى نشرهم صفات البخل والحرص والطيش والسفاهة. وفي معرض انتقاده لأبناء جنسه الذين عاشروا الإفرنج ولم تسترق طباعهم منهم إلا الرذائل دون الفضائل. واعتبر اغلب ما يشاع عن الغرب تعظيما أو تسفيها مجرد أوهام. ووجد في أكثر من يحب بلدان الغرب من العرب لا لأكلها ومائها وهوائها وأخلاقها وسلوكها، بل لفجورها!

كما كان اتقاد الغرب في نفس الوقت نقدا ذاتيا، بفعل استثارته مشاعر الاحتجاج الصادق ضد حالة الانحطاط المعنوي للدولة (العثمانية). مما حدد بدوره إفراط الوجدان في طلاقة اللسان وبالعكس. أما السبيكة الحية للوجدان واللسان في الاحتجاج ضد الحالة القائمة، فقد كان لابد لها من استثارة مشاعر الاحتجاج الصادق على حالة الانحطاط المعنوي للعرب أنفسهم. فسليم البستاني نسه يشتكي في أحد مواقفه قائلا "هل نقول قد راحت طوالع سعد الأمة فلا تعود إلى رعتها، وقد لبط بها فلا تنهض؟ لان صدر الدهر قد وغر عليها وأيادي الزمان قد تخللتها النوائب، وقد لشت فلا تقدر أن تأتي بما يمهجها بعد أن خدشت ناعم وجنتيها جيوش الرزايا والآفات بعد أن كانت تجر ذيول المجد والعزّ؟" بينما كثف إبراهيم اليازجي حزمة الأضواء الساطعة وسلطها على خبايا الخلل المعنوي للعرب عندما خاطبهم قائلا:

فيم التعلل بالآمال تخدعكم
وأنتم بين راحات القنا سلب
الله اكبر ما هذا المقام فقد
شكاكم المهد واشتاقتكم الترب
كم تظلمون ولستم تشتكون وكم
تستبغضون فلا يبدو لكم غضب
ألفتم الهون حتى صار عنكم
طبعا، وبعض الطبع مكتسب

استتبع نقد الذات تعميق المحتوى العقلاني للأبعاد التحررية والاجتماعية والقومية. ودفع أدباء النهضة بشكل عام فكرة الحرية الفردية والاجتماعية إلى أبعادها السياسية. ففي (غاية الحق) لفرانسيس مراش يجري تحويل حرية اللغة إلى لغة الحرية. ففي جمال اللغة نعثر على عمقها البرهاني لا على نموذجها البياني. وتجلى ذلك في الصيغة الرمزية للغة كما لو انه أراد أن يعبرّ عن خرس الواقع بإشارة مثيرة. وبهذا المنحى أيضا سارت آراء أديب اسحق في محاولته تأسيس وتثوير العلاقات الاجتماعية من خلال إشراك المجتمع في ترسيخ حريته الفردية والجماعية. من هنا انتقاده خمول الجمهور، حيث اعتبر غيابهم عن المشاركة الفعلية في الحياة السياسية أحد الأسباب الكبرى للتأخر. واعتبر لهذا السبب الفكرة القائلة، بان "تغير النظام مجاراة للأحوال مخالف لأحكام الشريعة"، فكرة باطلة.

يعكس صعود فكرة الإصلاح واحتلالها حيزا متسعا في فكر أدباء النهضة العربية التوسع الطبيعي الذي بلغته إيماءات العقل الناطق. فقد كانت عباراتهم المتحمسة ونقدهم اللاذع وأشعارهم وقصصهم، ورموزهم ومجازهم تطوي ين جوانحها أصوات الرغبة العارمة للخلاص من ثقل الاستبداد العثماني والعبودية الاجتماعية.

أننا نقف أمام ظاهرة تعمق الأبعاد السياسية في الرؤية الإصلاحية وكذلك الإجماع على أن أسباب الخلل ترتبط بالنظام السياسي والحالة الاجتماعية والروحية (الدينية والأخلاقية). ونظروا إلى هذا الخلل بمنظار النقد الأدبي. بمعنى غلبة الرؤية الأخلاقية والوجدانية في تعاملهم مع حالة الدولة والمجتمع. وهي رؤية عمّقت في نفس الوقت المحتوى السياسي للفكرة الإصلاحية.

إن بلوغ اللسان طلاقته التامة كان يعني تاريخيا تحرره من أسر العبارة نفسها وتقاليدها اللغوية، والانهماك في غمار الحياة وقضاياها السياسية الكبرى. وعندما أصبحت قضايا الإصلاح بأبعاده السياسية، والحرية بأبعادها المادية والمعنوية موضوع تأملهم الدائم، آنذاك يكون الوعي الأدبي قد بلغ الحد الضروري الأولى في إدراك جوهرية الهوية القومية بمختلف أبعادها الدولتية والسياسية والثقافية.

إننا نعثر في لغة الأدباء على معاناة الوجدان في بحثها عن الهوية العربية والارتقاء بها إلى مستوى التأسيس النظري عن ضرورة الانبعاث الجديد للأمة التي سادت قديما على العالم بفضائلها وعلمها وآدابها.

وشكلت هذه الانطباعات والتصورات والأحكام الصيغة الأدبية السائدة في عقول أدباء النهضة ووجدانهم. وأخذت تشق لنفسها الطريق إلى العبارة السياسية بأبعادها القومية التحررية. فقد توصل بطرس البستاني في تأملاته إلى أن تاريخ العرب هو تاريخ الإبداعات الكبرى. وان النهوض المعاصر ضرورة لنفض غبار الماضي وكسر قيود التخلف. ووضع ذلك في شعاره "هبّوا! استيقظوا! انتبهوا! شمّروا عن سواعد العزم!" وجعله ذلك يتكلم عن ضرورة تصعيد الغيرة من اجل إنهاض الجنس العربي من حالته الساقطة. وبنفس المنحى كان سليم البستاني يخاطب العرب بعبارات "أيها العرب! انتبهوا! استيقظوا! انهضوا! هبّوا! وانبذوا عنكم كل ما لا يأتيكم بمنفعة!". ووضع ذلك في دعوته عن ضرورة سعي العرب لترتيب حياتهم بالبحث عن نظام شامل عادل فعال. وحصلت هذه الوجدانية الصادقة على تعبيرها الشعري في مطلع القصيدة البائية لليازجي "انتبهوا واستفيقوا أيها العرب..."، والتي يدعوهم فيها أيضا بعبارة "فشمروا وانهضوا للأمر وابتدروا...". ويخاطبهم أيضا "فيا لقومي، وما قومي سوى عرب...". ويستثيرهم بكلمات:

لقد أبقت هذه الرؤية الشعرية على تركة القرون الخمسة المظلمة للسيطرة العثمانية (التركية) في طي "الأيام المقبلة"، بما فيها من عجائب مقبلة للمرء (العربي)، باعتبارها إشكالاته الخاصة. وسوف تكشف الأحداث اللاحقة للعالم العربي عما في هذه الرؤية من حدس عميق للخلل البنيوي الشامل الذي تركته السيطرة التركية في المنطقة. فقد تضمنت هذه الرؤية في شاعريتها حوافز التحدي العربي وقدرته على تجاوز حالة الانهيار المادي والمعنوي لكيانه الثقافي

والسياسي، وفي واقعيتها كانت تحمل أثقال الوجدان المتعذب من تركة القرون الخمسة. وفي ازدواجيتها هذه عكست حالة العالم العربي ومسار وعيه العقلي والوجداني. أي أنها مهّدت مع ما أبدعه رجال النهضة الفكرية في تحصينهم للرؤية الثقافية العربية مقدمات انعتاق الوجدان القومي والاجتماعي للعرب وانبعاثه الجديد.

***

حالما يتعلم اللسان الثقافي نطق حروف الماضي وإشكالاته المثيرة للعقل والوجدان، فانه سوف يقف بالضرورة أمام مهمة نطق كلمات معاناته الظاهرية والباطنية. حينذاك تتبلور العناصر الأولية لإدراك الذات. وهو إدراك عادة ما يؤدي إلى تأمل الحاضر وقياسه بمعايير وقيم الأسلاف أو إلى تأمله بمعايير المستقبل. وهي عملية تؤدي إلى ظهور تيار التحصين الثقافي وتيار الانعتاق الوجداني. ومن الناحية "الطبيعية" كان ينبغي لهذين التيارين أن يتداخلا في كل واحد، أما من الناحية التاريخية فقد كان ينبغي لهما أن يتوازيا في مسار شاق من الاستقامة والالتفاف الدائم لئلا يفترقا في غياهب المجهول.

فقد كان العالم العربي عند بداية القرن التاسع عشر يجهل نفسه والعالم. بينما يفترض النظر إلى المستقبل رؤية نقطة الانطلاق. بينما لم توجد "معاصرة" آنذاك في الوعي العربي، لان المعاصرة تفترض رؤية الماضي والمستقبل. في حين لم يمتلك العالم العربي حينذاك تاريخه المستقل. بينما يوّلد فقدان التاريخ السياسي الجهل واللامبالاة تجاه الماضي والمستقبل، باعتبارهما كفتي ميزان الحاضر. من هنا عكست الموازاة القائمة والفعالة في نفس الوقت بين "طلاقة اللسان" و"تحصين الأركان" الملامح الأولى في تجاوز الهوة السحيقة لغياب التاريخ السياسي العربي المستقل.

إن "تحصين الأركان" كظاهرة هي نتاج للتحلل البنيوي الذي قطع استمرار التقاليد وتجديدها المبدع. إذ لا حصانة في التاريخ المبدع، لأنه هو نفسه تجل رفيع لها. وهو حال يجعل من مرجعيات الماضي الملجأ الأخير للاحتماء بها من ضغط "الآخرين"، والعروة الوثقى للتمسك بها في مواجهة النفس وتحدي ضعفها.

فقد ظهرت الحاجة لتحصين الأركان العربية تحت ضغط العامل الأوربي (الغربي) وضغط الانحطاط الذاتي الذي دعاه رجال النهضة العرب بضعف الروح الأدبي. وليس مصادفة أن يركز الطهطاوي وخير الدين التونسي (١٨١٩-١٨٨٩) على أولوية العمران. فهي المقولة التي استعادت في الظاهر الفكرة الخلدونية، وفي

الباطن مهمة تعمير النفس. فقد تمثل كل منهما في آرائه ومواقفه البعد التاريخي للحقيقة القائلة بان تعمير النفس هي المقدمة الضرورية للفناء اللاحق في إشكالاتها، أي أنهما حاولا من خلال تحصين الأركان الثقافية للنفس بناء عمرانها الجديد. لهذا لم ينهمكا بالنقد المباشر للنفس، بقدر ما انهمكا في نقد الغرب الأوربي، الذي شكلت تجاربه مصدر الإثارة الرئيسي لآرائهما ومواقفهما. فعندما يتناول الطهطاوي كيان مصر آنذاك، فانه يشدد على أن الوطن كالجسد يصلحه إزالة العضو غير النافع كالشجرة تنمو بقطع الغصن اليابس منها. وشحن كتبه بالتواريخ الصحيحة والمشهورة والمزيفة دون تمحيص، لأنها كانت تمثل بالنسبة له دلائل محكية لما ينوي قوله. انه لم يوجه اهتمامه صوب نقد الواقع، بل لتحصين ما فيه من عناصر شكلت في وعيه التاريخي والثقافي مصادر التجديد الدائم. من هنا أولوية نقد التجارب الأوربية، باعتبارها ميدان الإثارة والاقتباس والتعامل من جهة، ومرآة رؤية النفس وتمايزها عن الآخرين من جهة أخرى.

تأمل الطهطاوي مختلف جوانب الحياة الفرنسية من عمران وصناعة وزراعة وأدب وفنون وصفات الناس العقلية والأدبية والأخلاقية ونمط حياتهم. ووجد في عمرانهم وعلومهم وفنونهم وآدابهم ما يستحق التقدير والاحترام، وفي ذكاء الباريسيين ورفضهم للتقليد وحبهم للحرية في العلم والعمل والدين وسعيهم للتجديد بما في ذلك في المظاهر والوفاء بالوعد وعدم الغدر والمروءة وصرفهم الأموال في حظوظ النفس والشهوات وعدم ظنهم السوء ببناتهم رغم تبرجهن فضائلا يحق أن تكون "من باب الحال في ديار الإسلام". وجعله ذلك يتوصل في النهاية إلى أن الفرنسيين اقرب "شبها بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الأجناس. وأقوى مظنة العرب بأمور كالعرض والحرية والافتخار". فالفرنسيون يحلفون أيضا بالعرض كما هو الحال عند العرب. ولا يغير من ذلك شيئا موقفهم من النساء، لان العرض عندهم أوسع من الغيرة. إذ يقابل العرض عندهم المروءة عندنا، ومتعلقه بالنساء لا يقّيم بالسفور والحجاب، بل بالتربية، كما يقول الطهطاوي.

وتوصل التونسي إلى نفس النتيجة كما وضعها في فكرته القائلة، بان المهمة الأساسية المطروحة أمام الفكر الإصلاحي تقوم في "اقتناء جواهر العلوم مجردة عن أعراضها". وهي نظرة نقدية لها أبعادا منظومية في التعامل مع تجارب أوربا الحضارية. لهذا وقف بالضد من الاستغلال الضيق للتجربة الأوربية، وبالأخص

ضد محاولات تطويها السياسي المباشر. إذ لا يعني "اقتناء جواهر العلوم مجردة عن أعراضها" سوى ضرورة تمثل التجربة الحضارية الأوربية بكاملها واستخلاص دروسها العامة بما يكفل للعالم العربي إمكانية استنهاضه وانبعاثه الجديد. من هنا مطالبته أن "يجري تخير ما يكن بحالنا لائقا ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا"، أي ليست التجربة الأوربية سوى أحد المصادر الإضافية التي يمكنها مساعدة العالم العربي في نهضته الجديدة، ولكن بشرط استجابته لمبادئ وقيم الثقافة الإسلامية.

وليس مصادفة أن يشترك الطهطاوي والتونسي في تركيزهما على مبدأي النظام والحرية في التجربة الأوربية، حيث وجدا فيهما مبادئ جوهرية مميزة للعقيدة الإسلامية.

جعل الطهطاوي والتونسي من تجارب العمران الأوربية مرآة لرؤية النفس. فقد انطلق التونسي في رؤيته لضرورة الإصلاح مما اسماه بتأمله الطويل للأسباب القائمة وراء تقدم الأمم وتأخرها. واعتبر تأمل تجارب الغير، وبالأخص من "ليس حزبنا"، القاعدة الأولية لتفحص التجارب العلمية (العقلية) والعملية.

وحقق التونسي هذه الفكرة وعمقها من خلال تطبيقه إياها على النظام السياسي، باعتباره محل العدل الواقعي. لقد حاول ربط تطور الأمم وانحطاطها، تمدنها وخرابها، وتأخرها وهلاكها بمستوى وكيفية تمسكها أو عدم تمسكها بالعدل والمساواة. واعتبر وجود النظام السياسي محك وميدان تجلي العدل والمساواة. وأكد بهذا الصدد على أن التقدم والانحطاط مرتبط بالنظام السياسي وليس بالجغرافيا والمناخ والدين. واستنتج من تحليله لتجارب التاريخ الأوربي الفكرة القائلة بان تطور أوربا المعاصر في مختلف الميادين هو بسبب "التنظيمات المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة". ووضع التونسي نظام العدل السياسي في أولوية العمران والتمدن. وجعل منه المقدمة الفعلية الضرورية الأولى للإصلاح اعتقادا منه بان نظام العدل السياسي هو نظام العدل الدنيوي.

لم يكن موقف العقلانية النقدية من الواقع ومحاولة تذليله سوى المقدمة الضرورية لتأسيس البديل الإصلاحي، والذي اشترك فيه الطهطاوي والتونسي وكثير غيرهم. فقد ارتكز البديل عندهما على سلسلة تتكون حلقاتها من التربية والتعليم (عند الطهطاوي والمعرفة عند التونسي) ومن أسباب العمران (تطوير

الزراعة والتجارة والصناعة) ومن التنظيم السياسي. وهي سلسلة استمدها الطهطاوي والتونسي من تأمل تجارب التاريخ.

حددت هذه الفكرة مقومات ما يمكن دعوته بالتحصين الثقافي للإصلاح المفترض. بحيث يصبح الإصلاح طريقا للتمدن. ويصبح الإصلاح تمدنا وموضوعا للتأسيس الفكري. فقد كان تأصيل التمدن في العالم العربي بالنسبة للطهطاوي والتونسي يعني تحصين الرؤية الثقافية.

إن إحياء الجذور الثقافية يعبر عن إدراك لفاعلية الاستمرار الثقافي بالنسبة لتأسيس وترسيخ العناصر الضرورية للتقدم والتمدن المعاصرين. وهو إحياء شكل المقدمة الضرورية للرؤية المنظومية، التي حصلت عند الطهطاوي على مظهر "العقيدة". وتلتقي أفكار الطهطاوي هذه مع ما وضعه خير الدين التونسي في تحصينه الثقافي لأركان التمدن الإسلامي من خلال وحدة الدين والدنيا باعتباره "القانون" العقلي والروحي للحضارة الإسلامية.

ذلك يعني أن الطهطاوي والتونسي انطلقا من جوهرية الوحدة الدائمة بين الدين والدنيا في الإسلام، باعتبارها أصلا جوهريا يؤدي إلى إخراج الإنسان عن داعية هواه والى حماية حقوق الناس جميعا و كذلك إلى اعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال وتقديم درء الفاسد على جلب المنافع، وأخيرا ارتكاب أخف الضررين اللازم أحدهما للآخر.

إن تميز التمدن الإسلامي عن الغربي الأوربي عند الطهطاوي والتونسي لم يكن تعبيرا عن النظرة النقدية لتجارب الآخرين فحسب، بل ونتاجا عقلانيا لوعي الذات الثقافي. فقد احتوى التمدن الإسلامي في أعماقه على صيغة أولية للمناعة الفكرية في تأمل المشاريع البديلة للتمدن. وفرضت هذه المناعة حدودا على الفكر في تأمل الماضي والحاضر والمستقبل، وأجبرته على الاتساق مع ذاته الثقافية.

مما سبق يبدو واضحا، بان المسار الفكري لتيار التحصين الثقافي كانت تهدف إلى بناء سلسلة المبادئ الكبرى في نظام سياسي امثل جامع للدين والدنيا، والعدل والقانون. غير أن مثاليته لم تحلّق في سماء التصورات المجردة، بل تعايشت مع الرؤية العقلانية والواقعية للتراث الإسلامي وإمكانية تجسيده في ظل التمثل النقدي لإنجازات المدنية الأوربية.

ترتب على هذه الرؤية السياسية للنظام الأمثل تصورات وأحكام اجتماعية وأدبية جديدة. إذ نعثر للمرة الأولى في تيار تحصين الأركان على اهتمامات جديدة

تجاه حوافزها الكامنة في إدراك ضرورة الإصلاح والتمدن الجديدين. كانت هذه الأفكار والأحكام والتأويلات نتاجا للهواجس العميقة في تيار التحصين الثقافي عن قيمة وأثر "المنفعة العامة" بالنسبة للإصلاح والتمدن.

أدى تعمق وعي الذات العربي الذي جرى بأثر توازى المسار الذي قطعه كل من تيار "طلاقة اللسان" وتيار "تحصين الأركان" إلى تفعيل هواجس الضمير الملتهب وإدراك قيمة الهموم الكبرى والصغرى بالنسبة للتعامل مع كل ما له علاقة بالحاضر والمستقبل. فقد شارك كلاهما بالغوص في بحار اللغة والتاريخ، بمعنى ولعمهما بقضايا المجرد والملموس في التاريخ القومي والثقافي. وإذا كان لهذا الاختلاف فضيلة نظرية كبرى ورذيلة عملية بمستواها في حالة عدم تداخلهما في تأمل الحاضر واستشراف المستقبل، فانه شأن كل تواز في الحياة لابد له من أن يتقاطع في محطات العبور أو الوصول. مما يولد بالضرورة شرارة الهياج العارم حينا، وطغيان الفرح والابتهاج حينا آخر. وليس مصادفة أن يتسلل هذا التقاطع بأشكال ومستويات مختلفة ومتباينة إلى أذهان واعيان النخبة الفكرية الجديدة الناشئة آنذاك. إذ يمكننا العثور على صدى هذه الحالة في إبداع مختلف شخصيات المرحلة، لكن ذروتها الأولية تجسدت لاحقا في شخصية وإبداع جرجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤).

***

الباب الثالث: الإصلاحية الإسلامية ومصيرها التاريخى

الفصل الأول: صيرورة الفكرة النقدية والتأسيسية العملية للإصلاح

إن تحول الإسلام إلى قوة مستقلة قائمة بحد ذاتها على مسرح الوجود التاريخي كان يعني انه قد بدأ بامتلاك ذاته الجديدة وإدراك حدوده الخاصة. ولم يكن ذلك معزولا عن التأثير المباشر وغير المباشر للنهضة العربية ومساعيها الحثيثة لتهشيم الأسس التقليدية للذهنية السائدة في الوجود والفكر. وبالتالي الخروج من عالم الوحدة المغلقة وانعدام الكيان السياسي المستقل إلى آفاق البدائل الممكنة. أما الأخيرة فقد كانت من الناحية الواقعية الإطار الأوسع لتجارب النظر (العقلي) والعمل (السياسي) في تيارات الفكر واتجاهاته الكبرى، أي الصيغة المدركة لذاتها في مشاريع البدائل من الإصلاح حتى الثورة. من هنا كان تحول الإسلام إلى قوة مستقلة في الوجود الاجتماعي التاريخي للعالم العربي هو المساهمة الأكثر عمقا واتساعا في إدراك الذات ووعيها النقدي. إذ لم تضع هذه المساهمة آنذاك في تصوراتها وأحكامها أشياء أكثر مما ندعوه بحدود الرؤية التاريخية والروحية. وطاقت بين هذه الحدود وبين كمية ونوعية القيم الكبرى والمبادئ المتسامية.

وقد تضمنت هذه الرؤية على وحدة جديدة في النظر إلى الحاضر والماضي والمستقبل يقوم مضمونها في البقاء ضمن مكونات الوجود التاريخي للعالم العربي والبحث فيها عما يمكنه أن يكون مدى لأفقها المنظور. ومن الممكن التعبير عن هذا التحول في هذه الرؤية بالعبارة التالية: إذا كانت الاتجاهات الفكرية والسياسية السابقة للحركة الإصلاحية الإسلامية تجمع كل ما يمكن جمعه من اجل قول فكرة واحدة، فأن الإصلاحية الإسلامية انطلقت من فكرة واحدة لقول كل شيء.

وتضمن هذا "الانقلاب" في ذاته تحول الإسلام إلى قوة مستقلة وبقاؤها في الوقت نفسه في الأعماق المغمورة لمشاريع البدائل الفكرية. وهذا بدوره كان

الانعكاس غير المرئي لتمركز الثقافة الفكرية الروحية بعد قرن من المحاولات المرهقة في الدين والدنيا، والروح والجسد التي سقت ظهور الملامح الدقيقة للفكرة الإصلاحية الإسلامية الكلاسيكية. وإذا كانت الحصيلة المادية لهذه العملية هو الهجوع الظاهري للجسد، فان حصيلتها المعنوية تقوم في استثارتها كوامن الكلّ العربي. فالانطلاق من فكرة واحدة لقول كل شيء يفترض تمركزا في الغايات والأهداف، وتركزا في القيم والمفاهيم بحيث يجعل من الممكن التقاؤهما في الفعل، أي التقاء الغايات بالقيم والأهداف بالمفاهيم. ولم يكن هذا الالتقاء فعلا إراديا بقدر ما كان نتيجة ملازمة لتعمق وعي الذات النقدي.

فقد كان تمركز الثقافة وتركزها في فكرة واحدة لقول كل ما يمكن قوله من خلالها، هو الأسلوب المتطابق مع إدراك حقائق الأولويات الضرورية. فقد كانت هذه "الحقائق" النتائج المتراكمة في مسار الحرية الباحثة عن مبادئ كبرى أو مرجعيات للفعل (العمل)، والتي أدت في الوهابية الأولى والحركات الصوفية آنذاك (أو ما ادعوه بالتصوف الفاعل) إلى خروج الذهنية العربية من عالم الواحدة المغلقة إلى الآفاق الأرحب في تأمل النفس. لكن الحدود الذاتية والمحدودية التاريخية للوهابية الأولى و"التصوف الفاعل" قد أدى بهما إلى الدوران في فلك معتقداتهم الأساسية. ومن ثم اقفل على "حقائقهما" إمكانية التثوير الدائم. وبالتالي لم يمكن بإمكانهما إبداع نماذج كبرى ودائمة لوعي الذات النقدي. فقد استدرجت الوهابية الأولى، على سبيل المثال، في فكرتها عن التوحيد كل ما يمكنه أن يكون موضوعا لنقدها، لكنها أبقت على "حقائقها الأولية"، باعتبارها مقدمة أزلية ونهاية أبدية لكل بديل محتمل. وينطبق هذا أيضا على "التصوف الفاعل". وذلك لان حركته كانت تدور في فلك تصوراته التقليدية.

ومع ذلك استطاعت هذه العملية أن تبلور قيم المفاهيم ومفاهيم القيم، سمو الغايات والغايات المتسامية، مما كان يعني أيضا فسحها الطريق أمام صيرورة العناصر النقدية في العلم والعمل، دون أن تدخل هذه العناصر في مسار النقد الذاتي. فهي لم تتأمل الإمكانيات الجديدة القائمة في حدودها الذاتية. وذلك لان الأخيرة كانت بالنسبة لها مجرد يقينيات جبرية. أما أفعالها فهي التجسيد الفردي لنداء الحقيقة (أو الحقائق). مما حدد بدوره مسارها الخاص في مناهج الإصلاح التقليدي، أي إلغاء إمكانية الرؤية النقدية تجاه تقاليد الإصلاح نفسها. لهذا توقفت العناصر العقلانية العملية الأولى عند مبادئها. وهي الأسباب القائمة وراء

اضطرارها لتوظيف كل ما يمكن توظيفه من اجل قول فكرة واحدة. بينما كان التفكيك الفعلي لهذه الحلقة المفرغة هو نفيها، أي السير في الاتجاه المعاكس لتاريخ الإصلاح التقليدي من خلال إدراك الحدود الواقعية للواجب، وحدود المثال في الفعل. بمعنى الانطلاق من البداية المعقولة للوجود التاريخي والنظر إلى الماضي والمستقبل بوصفهما كفتين معقولتين في ميزان الحاضر. وقد تطابقت هذه الحالة مع قيم ومفاهيم العقلانية العربية الصاعدة في اجتهادها، وقيم ومفاهيم الإصلاحية الإسلامية في جهادها. مما ترتب عليه لاحقا التقاء هذه القيم والغايات، والمفاهيم والأهداف في الفعل الإصلاحي العقلاني، الذي جعل الجهاد اجتهادا والاجتهاد جهادا. وقد أنهى هذا الالتقاء في مستواه النظري مرحلة كبرى في مسار العقلانية العربية الحديثة. إذ استطاع تجاوز تقليدية الماضي من خلال نفي انجازاتها الكبرى المتراكمة في مجرى زمن معقد ودموي في الوقت نفسه رافق ظهور وتطور الوهابية والتصوف الفاعل.

فغياب الوهابية من هجوم الرؤية النقدية المباشرة للأفغاني كان بمعنى ما النفي الأوسع لها، ولكن من خلال التنشيط الفكري والعملي لقضاياها الأساسية ورؤيتها الدينية وحلولها العملية. مما كان يحتوي بدوره على دفع لانجازاتها في ميدان العمل والسياسة والوحدة والأمة وغيرها من القضايا إلى غاياتها القصوى من خلال ربطها بقضية التحديث والعصرنة. ونعثر على هذا الموقف في تقييم الأفغاني المباشر لشخصية وانجازات محمد علي باشا. فقد وجد فيه ليس مجرد رجلا كبير العقل والدراية فحسب، بل وهائل الهمة والإقدام. وبغض النظر عن أن محمد علي باشا، كما يقول الأفغاني، "لم يتوسع في دروس العلم، ولم يجبل في مصانع السياسة، إلا أن طبيعته الفطرية كانت فائضة بحب الحضارة وبث العلوم، وتأسيس قواعد العمران مع تدفق همته لبلوغ الغاية مما يميل إليه". لهذا نالت مصر زمنه ما كانت "تقف دونه أفكار الناظرين، إذ طرقت أبواب السعادة من كل وجه فتقدمت فيها الزراعة تقدما غريبا واتسعت دائرة التجارة، وعمرّت معاهد العلم فتقاربت أنحاؤها"، أي وحدتها الوطنية. ووجد الأفغاني في هذه الانجازات نموذجا للاحتذاء والاقتداء.

إن تركيز الأفغاني على انجازات محمد علي باشا في قضايا الفعل السياسي والدولة الموحدة جرى من خلال إظهار أولوية الأبعاد العصرية وبدائلها العملية.

بمعنى تذليل الضيق الثقافي المميز للوهابية. والشيء نفسه ميز أيضا آراء ومواقف محمد عبده.

لقد سارت هذه العملية المعقدة لتوسع وتعمق الرؤية النقدية العقلية صوب الإصلاحية العقلانية عند الشخصيات الكبرى للإصلاحية الإسلامية في دهاليز الرؤية التأملية والفاحصة للتجربة (النظرية والعملية) الشخصية. بمعنى أن عناصر الفكرة الإصلاحية ومبادئ الإصلاحية الإسلامية الجديدة قد تراكمت في مجرى معاناة فردية حرة للعقل والضمير الفردي والاجتماعي والقومي الإسلامي. وليس مصادفة أن يكون اهتمام هذه التجارب النقدية والتأسيسية الأولية بالتصوف بشكل عام و"التصوف الفاعل" بشكل خاص.

فقد مر جميع مفكري الحركة الإصلاحية الإسلامية بتجارب صوفية أولية مختلفة المستويات. إذ تأثروا جميعا بأقدار متباينة بالتصوف وتقاليده الروحية والفلسفية الكبرى. وعندهم جميعا يمكن رؤية طبية هذه التجربة وتحولها الظاهري والباطني، الذي وجد انعكاسه فيما يمكن دعوته باستبدال التجربة الصوفية الفردية بفردانية تمثل الكلّ الاجتماعي بمعايير القومية (العربية) والأمة (الإسلامية). مع ما ترتيب عليه من نفي فكري خاص وجد تعبيره النظري والعملي في توسيع وتعميق أولوية الرؤية الإصلاحية تجاه القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية الكبرى. وقد كانت هذه العملية شكلا من أشكال انحلال التقاليد القديمة "للخلق الدائم" و"تناسخ الأرواح"، أي تحلل ما يمكن دعوته بآلية "التشخصن التاريخي" لرموز الإسلام الكبرى في الجسد المعاصر.

لقد قدم رجال الإصلاحية الإسلامية صيغة جديدة لهذا الخلق والتناسخ عبر نقل تجسيدهما من الحالة الفردية إلى الكينونة الاجتماعية. ولم يكن هذا في الواقع سوى الأثر المباشر وغير المباشر لنوعية الأثر الذي تركه التصوف في الحركة الاجتماعية والسياسية الفاعلة للإصلاحية الإسلامية. وهو أمر جلي ويمكن العثور عليه في تجارب شخصياتها الكبرى بمختلف الميادين بشكل عام، وفي إبداعها الفكري بشكل خاص. ووجد ذلك تعبيره الأكثر دلالة في توسع "مآثر" العقلانية الإصلاحية عندهم، بمعنى موت الميت وإحياء الحي في تجارب الثقافة الإسلامية وتقاليدها المتنوعة.

فقد سارت الإصلاحية الإسلامية في طريق الاختزال العلمي والعملي لتجربة قرن من الزمن. وهي للحصيلة التي وجدت انعكاسها في انعكاس المسار

التاريخي في رؤيتها النقدية للواقع. فهي لم تعد تحكم في آرائها على الحاضر بعيون الماضي، ولم تصنع من نماذجه المثالية نظاما لاهوتيا صرف، بل حاولت اختزال مثالية الماضي في نموذجيته، أي إعلاء شأنه باعتباره نموذجا لا يلزم الفعل المعاصر بشيء غير إلزامية التأمل الحر. وبهذا تكون قد دفعت ثقافة "كسر الأصنام" و"هدم القبور" إلى نهايتها المنطقية من خلال تحويل سهامها إلى كيانها الخاص. وبالتالي بناء حريتها الجديدة في الفعل باعتبارها بؤرة مشعة، وليس تصنيمها (من الصنم) في قطبية الوجود الحق. وقد أدت هذه العملية إلى تعميق نقد الذات العقلاني وقطع دورة الإنتاج التقليدية للعقائد. بمعنى أن الإصلاحية الإسلامية لم تجعل من أفكارها النقدية عقائد.

إن الوحدة الحية لكمون الفكرة الثقافية في الفكرة السياسية والفكرة السياسية في الفكرة الثقافية تكشف عن تذليل الإصلاحية الإسلامية للذهنية السلفية المعاندة والاستبداد السلطوي، من خلال تأصيلها لمفاهيم العقل العملية، باعتبارها أجزاء ضرورية في منظومة الإصلاح. وبلغ ذلك ذروته في فكرة نقد الذات الاجتماعية والتنوير الثقافي الشامل. مما حدد بدوره حدود النزعة النقدية للإصلاحية الإسلامية وارتباطها بقضاياها التاريخية والوجودية والروحية الخاصة. وبهذا تكون قد أسست لعناصر المنظومة الفكرية الأصيلة، مما الزمها بضرورة التأصيل للأصالة.

لقد أدى ذلك إلى تأسيس ما يمكن دعوته بالإسلام الثقافي. فالتناقضات الملازمة لمحدودية المنظومات الفكرية هي في الوقت نفسه أحد الشروط الضرورية لنمو وتراكم الروح النقدي الثقافي. وذلك لان مساعي الفكر في محاولاته تنظيم الآراء والأحكام والقيم في منظومة لها حدودها الخاصة عادة ما يؤدي إلى تعميق عناصر النزعة النقدية. وبالتالي، إرساء أسس المقدمات الضرورية لتأصيل وعي الذات العقلاني، وبالأخص حالما تجري هذه العملية بمعايير الإدراك الواقعي للأولويات التاريخية الفعلية. فنشوء وتطور الفكرة النقدية للإصلاحية الإسلامية تجاه النفس هو الوجه الآخر لإدراك أولويات الإصلاح الذاتي. لاسيما وان ظهور فكرة الإصلاح الذاتي بهيئة منظومة فكرية نظرية وعملية هو التعبير المناسب عن بلوغ العقل النظري والعملي إدراك حدوده الذاتية.

وفي مجرى هذا الإدراك كانت تتراكم صياغة الإمكانات المتنوعة لتأصيل الأصالة، ومن ثم تنوع الرؤية النظرية للماضي والمستقبل وانكسارهما في مختلف

قضايا ومسائل الوجود المعاصر. وقد حدد هذا بدوره مهمة تجديد الرؤية ومشاريع البدائل، بوصفها ميدان التجسيد المباشر لبلوغ الوعي النظري والعملي مستواها الرفيع والخاص. لاسيما وأنها الحالة "الطبيعية" التي تفرضها أيضا مشاعر الانتماء الثقافي ومنطق الرؤية العقلية والوجدانية لأولويات "القضايا المصيرية" وكيفية حلها. بمعنى البقاء في حيز الوجود التاريخي والفناء في الواجب، بوصفها المعادلة التي تحتوي على قيمة وفاعلية الإدراك المتنوع لتأصيل الأصالة (أو إدراك الحدود الذاتية).

وقد جرت هذه العملية في أفكار الإصلاحية الإسلامية من خلال الرجوع إلى بداية الذات الثقافية وليس إلى بداية زمن "السلف الصالح"، وبالتالي لم تجر عبر توجيه الفكرة الإصلاحية وتوجها العملي صوب فكرة المثال - الواجب، بل من خلال وضعها بمقولات الفكرة الواقعية ومعايير العقلانية المستقبلية. مما حدد بدوره خلوها من إفراط الاستشهاد المتكرر والممل بالماضي وبطولاته الواقعية والوهمية. بعبارة أخرى، لقد جرى الخروج من أوهام الروح البطولي وتقاليده اللاهوتية المخدرة للعقل والضمير صوب تأسيس بطولة الروح العقلاني. ولم يكن هذا رد فعل أو معارضة على ما في "عقلانية الضمير واللسان" (فكرة النهضة العربية الدنيوية) من قيم كبرى وفعالة بالنسبة لاستثارة الحماس الوجداني، بقدر ما كانت تمثل الاستكمال النقدي والأكثر عمقا لما فيها. وذلك لان الإصلاحية الإسلامية حاولت تحقيق ذلك من خلال الرجوع إلى بداية الصيرورة الثقافية للكينونة الإسلامية. بمعنى أنها لم تقف عند حدود المتحجرات الجميلة للحضارة الإسلامية، بل تجاوزتها صوب مصادرها الأولى. وفي هذا كانت تكمن قدرتها العقلية ونشوتها الوجدانية في تنشيط فكرة التأصيل الثقافي وتأسيسه بالاستناد إلى فكرة الانتماء الثقافي ومرجعيته الجوهرية، أو ما أسميته بوحدة البقاء في حيز الوجود التاريخي والفناء في الواجب.

لقد كانت هذه الحصيلة النتيجة المترتبة على توليف ووحدة النزعة النقدية العميقة والتوجه الإصلاحي، أي كل ما يلازم بالضرورة إدراك قيمة الأولويات باعتبارها المقدمة الضرورية للفعل العقلاني. وبما أن قيمة الأولوية وفاعليتها مرتبط أساسا بادراك طابعها الموضوعي ومستوى تأسيسها الموضوعي، لهذا لم يكن بإمكان هذه الوحدة الخشنة والمرنة أيضا أن تخلو في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بالنسبة لعالم الإسلام من اثر وتأثير الأغشية الوجدانية والأوهام

الصنمية لزمن الاستبداد والاستعباد. وقد انعكست في هذه الظاهرة المتناقضة مفارقة الوجود التاريخي والثقافي للمرحلة (عهد التخلف والاستبداد والهجوم الاستعماري الأوربي) سواء جرى النظر إليه بمعايير الواقع أو بمعايير الواجب. وقد تكون حالة "الواجب" في نظام "الحرام" و"الحريم" وأشكالها ومستوياتها المتنوعة في قصور الخلفاء والسلاطين الصورة النموذجية عن هذه المفارقة. وإذا كانت هذه المفارقة هي الأسلوب المميز أيضا لحالة العالم الإسلامي عند اصطدامه بالقرن التاسع عشر - العشرين الأوربيين، فان إدراكه الموضوعي في الإصلاحية الإسلامية لم يكن بالإمكان حصره بمستوى ما معين، أو جانب ما معين. مما حدد بالضرورة تنوع مساعي الإصلاحية الإسلامية واشتراكها في الوقت نفسه بأولوية الهموم الثقافية والسياسية. غير انه لم يجر حصر هذه المساعي والهموم ضمن آفاق محددة مسبقا أو معطاة مرة واحدة والى الأبد. أما اليقين الراسخ ومختلف مظاهره وأشكاله فقد كان الصيغة الوجدانية الملازمة لروح الثبات التاريخي المميز للإصلاحيات الكبرى، أي الغشاء الضروري للكينونة الاجتماعية والنفسية والثقافية. فهي المقدمة الخطابية للعمل المربط بفكرة الواجب. مما حدد بدوره آلية الرجوع التاريخي للذات الثقافية، بوصفه تعبيرا عن حال البقاء في حيز الوجود التاريخي والفناء في الواجب. من هنا قيمة المرجعية (الثقافية) وفاعليتها في الرجوع "التاريخي". ذلك يعني، أن مرجعيتها لم تكن لاهوتية - سلفية ولا مذهبية - سياسية، بل مرجعية الإصلاحية العقلانية صوب الإسلام الثقافي.

إن استمداد الإصلاحية الإسلامية لمرجعياتها الأساسية من الإسلام الثقافي كان النتيجة الملازمة لمنطق الإدراك المتعمق في ذاته. أما التقليدية الظاهرية فيها، فأنها تقليدية الثبات التاريخي ضمن أصوله الثقافية، وليس ثبات الفكر وجموده في مقولات الماضي وقضاياه واهتماماته. ومن هنا اشتراك مختلف شخصيات وتيارات الإصلاحية الإسلامية في مرجعيات كبرى محدودة جرى حصرها بأصول القرآن والسنّة. ولم تعد هذه الأصول ديوان المعرفة المطلقة في تبويبها العقائدي والفقهي الجاهز، بل النماذج الرمزية المعقولة والمتغيرة. لهذا اعتبر محمد عبده القرآن هو "المعجزة الوحيدة" في الإسلام، بسبب كونها "عرضت على العقل ومفهومة من قبله"، كما أن الإيمان لا يستلزم تغير سنّة الله في الوجود. بعبارة أخرى، انه لم يضع الإيمان "بخارق العادة" في ميدان التصديق فحسب، بل وقيّده بادراك العقل وفهمه إياه. فالمعجزة هنا هي ليست خرق العادة، بقدر ما أنها

"سنة الله في الوجود"، أي قانون وجود الأشياء كما هي. وهي "السنّة" التي حاول إدراجها في ما يمكن دعوته بقانون الوحدة الثقافية وكونها احد المصادر التاريخية الجوهرية.

إننا نقف هنا أمام ما يمكن دعوته بحيوية الزمن الثقافي، ولكن دون جعله أسلوبا أو مستوى للتسلية الذاتية. فالرمز الثقافي هنا هو الكيان الحي لوحدة المثال والواجب، أي تلك القوة التي تلازم بالضرورة وعي الانتماء العميق للتاريخ الخاص (الثقافي) ومهمة استدراكه الجديد بالصيغة التي تستثير فاعلية الاستنهاض "الخالد" لمبادئه الكبرى. بعبارة أخرى، أنها عملية الاستعادة الدائمة للمبادئ المتسامية باعتبارها بداية التاريخ وغايته. ومن هنا تنوع ظهورها وتباين مستوياتها وتعدد نماذج تأسيسها النظري عند رجال الإصلاحية الإسلامية. فالاستعادة الدائمة للمبادئ المتسامية باعتبارها بداية التاريخ ونهايته هي الدورة التي يفترضها منطق ما أسميته بالأصولية الثقافية. لاسيما وانه المنطق الملازم لكل إبداع حقيقي، لأنه يفترض في استنتاجاته صدق معاناته. وتستقطب هذه العملية بدورها التاريخ والفكر، باعتبارهما المكونات المحددة لظهور الرموز الثقافية وكيفية فعلها في الوجود الاجتماعي والسياسي للأمم. ولا يمكن لهذه الأصول الثقافية أن تكون مؤثرة دون إعادة "تأصيلها" التاريخي. وتحتوي هذه العملية في أعماقها على تناقضات كبيرة،و بالأخص ما يتعلق منها بإمكانية تأديتها إلى صنمية النزعة التأملية، والابتعاد عن واقعية البدائل المعاصرة وصيرورة "التاريخ العالمي". لكنها في الوقت نفسه كانت تتمثل الأسلوب الأكثر واقعية لترسيخ عقلانية الرؤية والفعل، وبالأخص حالما تجد وتؤسس للنسبة المعقولة بين الماضي والمستقبل في الحاضر، أي حالما تتجنب وضع أفعالها في رياح التجربة الخالصة، وختم المستقبل بمقاييس الماضي وأحكامه القيمية.

وقد نثر الأفغاني الأحجار الأولى لهذا الطريق المعقد في محاولاته المتنوعة لإيجاد النسبة المعقولة بين الديني والدنيوي، والإسلام والعلم، والقومي والإسلامي، والإصلاحي والعقلي، والاجتماعي والإنساني في مدنية الإسلام وحضارته، أي كل ما يشكل في حصيلته مقدمات الرؤية المناسبة لصياغة أسس الثقافة باعتبارها الأسلوب الأكثر واقعية لرسم عقلانية الرؤية والفعل. مما أدى إلى إبداع قيم الاعتدال والوسط ونسبها الخاصة في مختلف ميادين الوجود الاجتماعي والسياسي لعالم الإسلام. وإذا كانت آراءه وأحكامه تبدو في مظهرها أحيانا غاية في التباين،

فلأنها تعكس أساسا تطورها الحي بالارتباط مع مجرى تعمق رؤيته للأمور ومجراها. ولهذا كان من الطبيعي أن يتحمس في بداية أمره لنقد الدهريين بالصيغة التي عمم في مواقفه منطق الأخلاق الصارمة فيما يتعلق بصعود الأمم وسقوطها التاريخي. إذ لم يجد في الدهرية الهندية أكثر من مقلد لـ"المادية" ومقصدها في "محو الأديان" من خلال نشرها فكرة "الإباحة في الأموال والابضاع بين الناس عامة". ووجد في هذه المساعي "الإباحية" مصدر سقوط الحضارات قديما وحاضرا. وبغض النظر عن ضعف هذه الأحكام من حيث رؤيتها الأسباب الفعلية العميقة الخاصة بصعود الأمم وسقوطها، إلا أنها تكشف في ذوق المشاعر الحساسة للإصلاحية الدينية عن قيمة الروح الأخلاقي في إعادة بناء الكيان الثقافي للأمة. من هنا يمكن رؤية تعرضها اللاحق إلى نفي فكري ايجابي في أرائه السياسية.

بصيغة أخرى، إن انتقاد الأفغاني لعناصر المدافعة الشخصية وشرف النفس والحكومة في آراء الدهريين، هو انتقاد اجتزائها التقليدي من بنية المدنية الأوربية، بوصفه فعلا لا عقلانيا ولا أخلاقيا، ولا إنسانيا. لأنه لا يؤدي إلى صنع الوحدة والوفاق الضروريين لعالم الإسلام المجزأ والمتخلف آنذاك. وذلك لان عقائد المدافعة الشخصية وشرف النفس ما هي في الواقع سوى قيم الفردية البرجوازية المعقولة في منظومة المدنية الأوربية للقرن التاسع عشر. بينما لم تعن بالنسبة لعالم الإسلام وواقعه آنذاك سوى انحلال" هيئة الاجتماع الإنساني" و"المدنية" و"نظام المعاملات" و"صلات البشر". لقد أدرك الأفغاني قيم الوجود الاجتماعي (هيئة الاجتماع) والمدني (لبس المدنية سربال الحياة) والاقتصادي الحقوقي (استقامة نظام المعاملات) والأخلاقي (صفو صلات البشر من الكدورات). وبهذا كان انتقاده لعقائد الدهريين انتقادا لقيم اللاعقلانية في القومية الأوربية والنزعة الفردية وأخلاقياتها الأنانية، أي أن انتقاده لهذه العقائد جرى من خلال تحجيمها ضمن أطرها الواقعية باعتبارها قيما أكثر مما هي عقائد.

وقد حدد إدراك قيمة الكيان الثقافي لعالم الإسلام مضمون الأصالة للإصلاحية الإسلامية. بمعنى تحديد الاتجاه العام في إدراك ضرورتها، وبالتالي وضع إمكانية تعدديتها في الفكر والممارسة العملية. فإذا كان تأسيسها الأولي عند الأفغاني مرتبط بصراعه الفكري الأول مع الدهرية (الهندية)، ونهايتها في الدعوة الشاملة للنهوض الإسلامي، فأنها اتخذت عند محمد عبده صيغة الارتباط الكامل

للعقلانية الهادئة في نزوعها الأخلاقي. مما ألبسها في آن واحد لباس التنوير والنزعة الإنسانية. في حين جرى بلورتها في آراء الكواكبي، بوصفها أجزاء متوحدة في مشروعه السياسي الديمقراطي والقومي التحرري. مما كان يعنى في حصيلته استثارة القوى الروحية الكامنة للثقافة الإسلامية في أفعال القوى الاجتماعية الناشطة. مع ما ترتب عليه من تمهيد لرؤية البدائل ومشاريع النهوض المستقبلية، دون أن يجري فرض تصوراتها وأحكامها على أنها قيما مطلقة. وبهذا المعنى كانت الدعوات الخاصة في الفكرة الإصلاحية الإسلامية عن الأصالة الأكثر أصالة آنذاك. والقضية هنا ليست فقط في أنها كانت أكثر تجانسا في تأسيسها، بل ولأنها استوعبت الأعماق الحية للأصالة باعتبارها عملية ثقافية - سياسية في مشروع النهضة.

إن الجوهري في أصالة الكينونة الإسلامية، بالنسبة للأفغاني، هو كيانه الثقافي وإدراكه الفاعل لإعادة بناء أسس النهضة استنادا إلى قواعدها الخاصة. لهذا السبب اعتبر الأخذ بعلوم الغرب خطوة إلى الوراء في التعليم والتمدن، في حالة عدم استنادها إلى وحدتها (العلوم) في الكل الإسلامي (الاجتماعي والاقتصادي والسياسي). حيث اعتبر هذه الممارسة "جدع لأنف الأمة". وذلك لان القائمين بها "تعلموا علوم قبل أن ينضجوا هم أنفسهم، ولأنها وضعت فيهم على غير أساسها". انه أدرك ضرورة الوحدة المتجانسة في النهضة باعتبارها عملية ثقافية - سياسية متكاملة. وذلك لان اخذ العلوم الناضجة من قبل اناس غير ناضجين لها يعني وضعها على غير أساسها. ولم تعن هذه الفكرة في آراء الأفغاني سوى التأسيس العقلاني لوحدة الأصالة والأصول، باعتبارها الرابطة الضرورية لتلقائية الإبداع الحر.

إن تلقائية الإبداع الحر هي تلقائية الأصالة في بحثها الدائم، أي استمرارها الحقيقي استنادا إلى أسسها الخاصة. لاسيما وإنها الأسس التي تصنع في آن واحد معنى المناعة ومناعة المعنى، أصالة الأصول وأصول الأصالة. وبهذا المعنى ينبغي فهم "الغلو" الفكري في آرائه الأولى ومواقفه من الدهريين، عندما وجد في نظرياتهم أساليب لخدمة العبودية الجديدة، وذلك لما فيها من مساهمة في تفكيك الوحدة الأخلاقية للمجتمع وروابطه الثقافية. بحيث نراه يبرهن عليها من خلال جمع الشواهد والدلائل المناسبة في تاريخ الأمم والحضارات من يونان وفارس وروما. فقد وجد في صعود الحضارة اليونانية نتاجا لاستنادها إلى قوى الفضائل

ومنعتها، بينما ربط سقوطها بسقوط فضائلها بفعل انتشار "أخلاقها الكلبية". وينطبق هذا بالقدر ذاته على فارس. بمعنى مناعتها وقوتها بفعل سيادة فضائلها وسقوطها بفعل انتشار "أخلاقها الإباحية". وإذا كانت الكلبية والإباحية، باعتبارهما رديفا تاريخيا للدهرية، تتطابقان في تصورات الأفغاني مع الابيقورية والمزدكية، فان نموذجها في عالم الإسلام تطابق مع الباطنية ومن اسماهم بخزنة الأسرار الإلهية للحكم الفاطمي. وبغض النظر عما في هذه الشواهد من إجحاف تجاه المدارس والفرق المذكورة، إلا أنها تكشف في إدراكها العقلي والأخلاقي عن توجه نقدي ومستقل في رسم لوحة الأصالة الإسلامية المعاصرة، باعتبارها الإمكانية الجديدة للنهوض الفعلي. ومن ثم أثرها بالنسبة لتعميق فكرة أولويات المناعة الضرورية في وحدة الأخلاق الفاضلة وبنائها المرتكز إلى أصولها الكبرى. وتطابقت هذه الفكرة في آرائه مع الفضيلة المتسامية ونزوعها العملي في وحدة الأمة وغاياتها الكبرى. لهذا نراه يضع عظمة اليونان وفارس والإسلام في كل واحد مع فضائلها، وسقوطها مع رذائلها. مما كان يعني أيضا تطابق معنى المناعة مع الأصول الفاضلة، ومناعة المعنى مع أصول الأصالة الثقافية.

ان الإصلاحية الإسلامية لم تسع إلى تأسيس دنيوية الإسلام بالطريقة الأوربية، لأنها لم تر في ذلك ضرورة، ولم تأسلم العلم وانجازاته لأنها لم تجد في ذلك معنى. أنها كشفت من جديد عما هو مميز لوجودها الثقافي الحق، أي ما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإسلام بالعلم وموقعهما في وحدة الكل الثقافي. ذلك يعني أن دعوتهم في جوهرها هي دعوة للدنيوية الثقافية، باعتبارها أصالة، ومن ثم أسلوب في بناء الوحدة الجديدة للكل الثقافي، أو الرؤية الجديدة للمشروع الإصلاحي في أصالة مقوماته وقواه الخاصة. إذ ليست الأصالة هنا سوى الكل الثقافي.

فالتعقيد الذي يلازم صيرورة وعي الذات السياسي هو ذاته التعقيد المميز لإدراك حقائق الكلّ الثقافي للأمم، باعتبارها عملية اجتماعية سياسية وتاريخية لها بدايتها ونهايتها، ومن ثم حدودها. وبهذا المعنى جرى الحديث عن صنع الأفغاني ومحمد عبده لأحجار وعي الذات السياسي الأولى. فالأخير له تاريخه، بما في ذلك في مرحلة انقطاع التاريخ الثقافي والدولة العربية الموحدة. غير أن هذا الوعي الذاتي السياسي لا قيمة كبرى فيه خارج حدود الدولة وكيانها الثقافي. إذ في هذه الوحدة فقط يمكن لمختلف عناصر ونماذج الصراع المتعلقة بفكرة البدائل السياسية أن تتبلور بهيئة نظم ومؤسسات قادرة على الفعل المتجدد. بمعنى تكاملها الذاتي

ضـمن حـدود تجاربهـا الخاصـة. وتفتـرض هـذه العمليـة فـي ذاتهـا إدراك الغايـة والمعنـى مـن الفعل. مـن هنـا كـان مـن الصـعب بالنسبة للإصـلاحية الإسـلامية أن تـدرك فـي أفعالهـا الأولـى حـدود عقلانيتهـا السياسـية. لقد كـان بإمكانهـا آنـذاك أن تتحسس حدود عقلانيتها الثقافية، بأثر تمثلها المتواصل للقدر المتبقي من حضـارة الماضي المكتبية والمدرسية. وفي الوقت نفسه كان من الصعب عليها التوفيق بـين عقلانيتها الثقافية وبين متطلبات العقلانية السياسية. وذلك بسبب الاضمحلال شبه التام لأسسها ومقدماتها وتاريخها الحضاري.

إن هـذا التنـاقض هـو الـذي يقلـب فـي مراحـل الإدراك الأولـي للتحـولات التاريخيـة الكبـرى، أولويـات السياسـة والثقافـة فـي الرؤيـة والمشـاريع. فاضـمحلال الدولة (العربية) وتاريخها السياسي، هو الذي أعطـى لبقايـا الحضـارة (الإسلامية) (المتراكمـة فـي كميـة هائلـة مـن النظريـات والقيم) قـدرة الفعل والحركـة والمعنـى المتجدد، ومن ثم القدرة على استثارة روح الجهاد الباحث عن خلاص فعلـي. غير أنه لم يكن بإمكان هذا الروح الجهادي آنذاك إدراك حقائقه على أنها أجزاء متكاملة فـي مشـاريع السياسـة العمليـة. ووجـد ذلـك انعكاسـه فـي كميـة ونوعيـة المقارنـات المستترة للوعي بين عقائد الماضي ومتطلبات الحاضر، بين يقين الماضي وشكوك البدائل المستقبلية، بين المعلوم والمجهول القابعين في النـزوع الجهـادي والعقلانـي للفكرة الإصلاحية الإسلامية.

فقد جرى إدراك الإصـلاحية الإسلامية لذاتها منذ البدايـة بمعايير العقلانيـة وغاياتهـا العمليـة. ممـا قيد فكرتهـا الإصـلاحية بمهمـة الإدراك المتجدد لإشكاليات التاريخ والمعاصرة. تماما بالقدر الذي الزمها النظر إلى الآفاق المتراميـة مـا وراء مراميها العملية بمعايير الانتماء المعقول للأصالة الثقافية. وهـي ديناميكيـة تعتصـر بين رحاها وضوح الرؤية العملية وعجزها الذاتي. بمعنـى تحسس ثقل الانحطـاط وخفة الروح الثقافي، وإدراك رزانة التراث المعقول وتهور "القدر المنقول"، أي كل ما يوّلد صعوبة التوفيق بين جهاديـة الـروح وعقلانيتـه. فبالقدر الـذي يمكن أن يؤدي ذلك إلـى تكثيـف مشـاعر السياسـة العمليـة، مـع مـا يترتـب عليـه مـن خـوض دروب الأفعال العمياء، فانه يمكن أن يشحن سحر الثقافة المجذوبة بتأملات الـروح العقلاني الخالص، مع ما يترتب عليه من خوض غمار الأعباء والإعياء المجرد.

غير أن الارتباط الوثيق بين الحوافز الإسلامية والفكرة الإصلاحية الفعالة قد حدد بدوره اقتران الروح الجهادي بالاجتهاد العقلاني. مما أدى إلى إبداع عناصر

التوليف المستمر للإصلاحية العقلانية وانتشارها الظاهري والباطني في الرؤية السياسية ومشاريعها العملية البديلة للأمة (الإسلامية) ككل. بمعنى إعادة إنتاج وحدة الجهاد والاجتهاد في الآراء والأحكام والمواقف تجاه قضايا السلطة والدولة، والقانون والحق، والقومية والأمة. أما نتيجة ذلك فقد أدت إلى نقل مكونات الوعي الاجتماعي السياسي والفلسفي العربي إلى ميدان الواقع الفعلي. وبالتالي إعادة تنشيط تقاليده الفكرية (الثقافية). إذ لم يعن الروح الجهادي من الناحية التاريخية سوى استثارة الفعل المدرك لقضاياه وأهميتها بالنسبة لإعادة ترتيب الوجود الكلي للأمة وحضارتها. وهو السر القائم وراء اندفاع الفعل المتفائل في نظرته للمستقبل. فقد كان هذا التفاؤل الحي في استشراف آفاق الوجود التاريخي للماضي والحاضر، الصيغة التي تحوي في ذاتها رؤية البديل الأمثل. لاسيما وأنها الحالة التي عادة ما تميز مراحل الانقلابات الكبرى، التي يتحول فيها تفاؤل الرؤية إلى رديف روحي لفعالية النشاط المدرك لقضاياه الأساسية.

فقد واجهت الإصلاحية الإسلامية واقع السقوط! وجعلت منه مقدمة رد فعلها المباشر، وبالتالي جهادها. لهذا أكد الأفغاني على أن الاستعمار الغربي (الأوربي) هو مجرد "خراب"، أي عرضة للزوال. ولم يضع في هذه الرؤية المستقبلية وآفاقها انطباعاته النفسية المباشرة باعتبارها جهادا واعيا ودعوة للفعل المستقل فحسب، بل وتتبع حركتها الداخلية الاجتماعية السياسية في "الذات الإسلامية" وتبلور عناصر وعيها السياسي والعقلاني. لهذا تكلم عن الطابع العرضي والزائل للصدمة التي أحدثها الغرب الاستعماري في مجرى إخضاعه للشرق المسلم. لكنه وجد فيها في الوقت نفسه سلسلة تتكون حلقاتها من الدهشة فالخضوع فالتململ فالاحتجاج فالهجوم المضاد فالنجاح.

أن هذه التخطيطية المبسطة في ظاهرها، هي الصيغة المكثفة لإدراك تحولات الروح والجسد الإسلاميين بمعايير الجهاد والاجتهاد أو السياسة والعقل، أو الإصلاحية والرؤية المستقبلية. فالنجاح المفترض للحركة الاجتماعية الإسلامية هنا هو الاستمرار المتعمق لعناصر التجربة التاريخية ووعيها السياسي الذاتي في مجرى تعرضها للصدمة والدهشة والخضوع والتململ والاحتجاج الهجوم. وبالتالي، فان تأمل إمكانيات هذا الوعي بمعايير التجربة التاريخية سوف يحدد بدوره أسلوب الصيرورة الفاعلة للفكرة السياسية وأشكالها تجسيدها. وبهذا يكون الأفغاني فد نقل قيمة الفعل السياسي من ميدان التأملات العقائدية والمذهبية إلى

ميدان الوجود الأوسع للدولة والأمة. فهو لم يحدد الماهية السياسية للإصلاح ضمن سياق المنظومة الفكرية، بل وضمن قدرتها على الفعل. من هنا يمكن فهم اعتباره العقبات القائمة أمام الإصلاح، ميدانا للفعل والحيوية. من هنا كلامه عن أهمية الإصلاح التربوي كمقدمة للفعل السياسي. فقد اعتبر التربية عملا ضروريا، وان من يقوم به ينبغي أن يتميز بالأمانة والمعرفة بتاريخ الأمة في صعودها وسقوطها، إضافة إلى تاريخ الأمم الأخرى. ووجد فيها المقدمة التي يمكن من خلالها أيضا الوصول إلى وحدة التربية الوطنية. واعتبر ذلك أسلوبا لربط العلم بالعمل، وبالتالي تحويل حصيلة المعرفة إلى مقدمة النشاط العملي في مختلف الميادين، بما في ذلك في ميدان شحذ الوعي الاجتماعي السياسي.

لقد حاول رجال الإصلاح الاسلامي تأسيس ما يمكن دعوته بقيم "الأمم الحية" وما يقابلها من نقيض في مواتها. ويكشف هذا التناقض عن رؤية الضرورة الفاعلة باعتبارها إصلاحية شاملة. مما حدد في آن واحد روح التفاؤل بإمكانية صيرورة الأمم الحية عند الجميع، وربطها في الوقت نفسه بالعلم والأخلاق العالية. بينما طابقه في حالة أخرى بين "البشرية والعلم" و"البهيمية والجهالة"، أي تحويل هذا الإدراك إلى هموم فاعلة وراء العمل الدائم أو جوهرية الحاضر، أو ما دعاه أيضا بعدم بناء قصور الفخر على عظام الماضي المنخورة، وعدم الرضا بهيئة "الحلقة الساقطة" أو المفقودة بين الماضي والمستقبل. ولم يعن ذلك في الواقع سوى جوهرية العمل العصري الحي، باعتباره إبداعا تلقائيا مستندا إلى وعي الذات التاريخي الواقعي. وترتب على ذلك تحّمل المسؤولية الواعية، انطلاقا من قيمة الحرية في الوجود الإنساني، باعتبارها المقدمة التي ينبغي البرهنة عليها بصورة دائمة، والكشف عما في هذا الاستمرار الفاعل من "حياة" تستجيب للعلم والأخلاق العالية.

فالإدراك المتعمق لقيمة العمل العصري الحي هو النتيجة الملازمة لعقلانية الروح الإصلاحي. وذلك بسبب بحثها الدائم عن الأسباب المعقولة وراء حالة الانحطاط، أو ما دعاه الكواكبي بحالة الفتور العام والدعوة لتغييرها. وقد جمع كل ما يمكن جمعه من أسباب من اجل رؤية الحالة العامة والخاصة للانحطاط والتقهقر. ولم يكن هذا الجمع تجميعا للأسباب، بل تصنيفا لأصولها وفروعها. مما يعني في آن واحد محاولة الاحتواء المعقول لأسباب الانحطاط الفعلية، ومن ثم رؤية البدائل الواقعية. فهي الصيغة التي ميزت آراء الكواكبي، بمعنى خلوها من عناصر الطوباوية والجزئية. فعندما تناول بداية الانحطاط الإسلامي فانه أكد على أن "مسألة تقهقر الإسلام بنت ألف عام أو أكثر". ويقترب هذا التصوير مما وضعه محمد عبده. بمعنى مطابقته بداية الانحطاط مع انحطاط المركزية العربية في الخلافة. إلا أن تحديد بداية الانحطاط ما هو إلا الخلفية الزمنية لبحث أسبابه

الواقعية. وقد حصرها الكواكبي في الأسباب الدينية والأخلاقية والسياسية. فعندما تناول الأصول والفروع في الأسباب الدينية، فانه يربطها أساسا بالأفكار السائدة في عصره، وبالأخص ما يخدم مصالح الاستبداد والإمبراطورية مثل هيمنة عقيدة الجبر وفتن الجدل في العقائد الدينية والتفرقة وانعدام التسامح والتشدد في الدين وسيطرة العلماء المدلسين وغيرهما من الأسباب. بحيث جعله ذلك يستنتج في نهاية المطاف، بان "سبب الفتور الطارئ الملازم لجامعة هذا الدين هو هذا الدين الحاضر ذاته". ولا يعني "هذا الدين الحاضر ذاته" سوى أنماطه "اليابسة" في أيديولوجية الاستبداد العثماني. فهو يتكلم عن أسباب الفتور الملازم لجامعة هذا الدين باعتباره الكلّ الفاعل في كيان الفتور والتخلف، والتقهقر والانحطاط. أما الأشكال الأخلاقية لظهوره وتجسيده، فانه يربطها بالأسباب الأصول كالاستغراق في الجهل، وفقدان التضحية، وانحلال الرابطة الدينية، والتربية الدينية والأخلاقية، وعدم وجود الجمعيات، ومعاداة العلوم العالية، وغير المبالية تجاه الشؤون العامة. أما فروعها ففي كل من استيلاء روح اليأس، والإخلاد إلى الخمول، وفساد التعليم، وترك الأعمال، وإهمال طلب الحقوق العامة جبنا، وتفضيل الارتزاق بالجندية وغيرها. مما يعنى حصره إياه في جمود الروح الاجتماعي الفعال.

بصيغة أخرى، أن حصيلة الأسباب المذكر أعلاه في أصولها وفروعها هي الصيغة الدينية والأخلاقية للأسباب السياسية. وذلك بسبب تداخلها في مراحل الانحطاط وتطابقها النسبي. غير أن إفراز الكواكبي للأسباب السياسية القائمة بحد ذاتها يعكس حقائق ومهمات الإدراك العميق لجوهرية السياسة والتركيز عليها، باعتبارها المقدمة الكبرى والوسيلة الأكثر فاعلية في ربط عناصر الرؤية العقلانية والإصلاحية في كل واحد. ذلك يعني أن عقلانية الرؤية وروح الإصلاح لم تعد مجرد مكونات مستقلة وقائمة كل منها بحد ذاته، بل تترابط فيما بينها بمفاهيم السياسة ومعاييرها. وليس مصادفة أن نعثر في الأسباب الدينية والأخلاقية على خلفية الرؤية السياسية، وفي الرؤية السياسية على استقلاليتها الذاتية. إذ أدرج في أصول الأسباب السياسية كل من السياسة المطلقة غير المراقبة، وما اسماه بالسياسة المقلوبة في مجال الاجتماع والاقتصاد، وكذلك إبعاد الأحرار عن السلطة، وحصر اهتمام الدولة بالجندية والجباية. بينما أدرج في فروع الأسباب السياسية كل من التفرقة، وفقدان حرية القول والعمل، وانعدام العدالة والمساواة، وغياب الرأي العام، والتنكيل بالمعارضة وغيرها. مما يعني ربطه بين طبيعة

السلطة والنظام الاجتماعي. ودفع هذا الإدراك إلى المقدمة جملة من القضايا الجوهرية بالنسبة لنهضة الأمم، لعل أكثرها أهمية هي كل من قضايا الحرية والعدالة والمساواة. ولم تعد هذه القيم والمبادئ تسبح في فضاء الشعارات الجذابة أو ما أسميته بلاهوتية الروح والمعنى، بل في متطلبات الفعل السياسي الواعي للأهداف القريبة والبعيدة. مما حدد بدوره مواقفه من الاستبداد وبدائله في ميدان النظام السياسي والوحدة (الاجتماعية والقومية). بمعنى إدراكه العقلاني للسياسة بمعايير السياسة ذاتها. مما حدد بدوره أيضا الاستيعاب الجديد لأهمية العمل السياسي وتأسيسه الفكري في الوقت نفسه.

وبهذا يكون الكواكبي قد أسس بمعايير الفكر المعاصر لنهاية القرن التاسع عشر - بداية العشرين، لقيمة العمل السياسي بالنسبة للعالم العربي. انه أراد التأسيس النظري لوعي الذات السياسي. وبالتالي وضع المقدمات الفكرية (والروحية) للتاريخ السياسي العربي. لهذا شدد على قيمة العمل السياسي المنظم والشرعي، أي وحدة العمل والقانون، لأنها الوسيلة التي يمكن أن تشرك المجتمع فيها. وحاول إبراز قيمة هذه الفكرة من خلال المضمون الجديد لفكرة "يد الله مع يد الجماعة". بمعنى الاشتراك الفعلي النشط للمجتمع في هذا التأسيس، باعتباره الأس الأعظم لوجود الأمم أيضا. ووجد في ذلك قانونا يخضع لصيرورته كل ما هو موجود. وبهذا يكون الكواكبي قد سعى لربط الأبعاد الكونية والاجتماعية والقومية في رؤيته السياسية وغاياتها الأبعد. من هنا تشديده على أن "سرّ نشأة الأمم الغربية ونجاح أعمالها يقوم في تناسب القوة والزمان". ويحتوي هذا الاستنتاج ضمنيا على إدراك خاص لأهمية التحضير العملي والنظري وبالشكل الذي يستجيب لحجم المهمات المستقبلية.

وقد حدد هذا التأسيس العقلاني للعمل السياسي إدراك أولوية الدولة والقومية. ووضعه الكواكبي في أساس كشف الأسباب الكامنة وراء استمرار الاستبداد وفقدان الحرية (الفردية والاجتماعية والقومية) في الإمبراطورية العثمانية. ذلك يعني أن العمل السياسي وضرورته لم يعدا جزءا من الإصلاحية وتقاليدها العامة فحسب، بل وخطوة إلى الأمام في مجال تعميق المضمون الاجتماعي والسياسي والقومي. وقد كان هذا بدوره إدراكا جديدا لقيمة البدائل الجديدة في النظام الواجب وضرورته. وحدد ذلك أيضا مهمات انتقاد الدولة بمعايير السياسة، إضافة إلى تقديم الرؤية الواقعية للبديل وشكله الممكن في الوحدة القومية للعالم العربي،

باعتباريها بديلا لوحدة الأمة الإمبراطورية (العثمانية). وبهذا المعنى يمكن القول، بان (طبائع الاستبداد) لم يكن ردا مباشرا على واقع الدولة العثمانية، بل وصياغة جديدة لمبادئ الفكر السياسي العربي المعاصر، وآفاق بدائله الواقعية الممكنة. انه أراد تأصيل العمل السياسي بمفاهيم السياسة الخالصة. لهذا أشار إلى انه لم توجد عند الأقدمين كتبا سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة إلا عند الرومان. أما كتابات (كليلة ودمنة) و(نهج البلاغة) و(الخراج) وغيرها فهي مجرد مؤلفات سياسية أخلاقية. وينطبق هذا بالقدر ذاته إلى كتابات الرازي والمّعري والغزالي. وجعله ذلك يستنتج بان العلم السياسي الخالص لم يحصل إلا عند الأوربيين المتأخرين. في حين لم يتطرق له من العرب المتأخرين إلا الطهطاوي وخير الدين التونسي واحمد فارس الشدياق وسليم البستاني. وبغض النظر عما في هذه الأحكام من تجاف نسبي تجاه الإبداع الفكري السياسي الكبر لقدماء المسلمين، إلا انه حكم دقيق ضمن إطار استيعابه الخاص للمهمات الجديدة، التي اخذ يعيها بمفاهيم العقلانية ـ الإصلاحية. بمعنى مطابقته للروح الإصلاحي والعقلاني بمفاهيم السياسة "الخالصة"، أي كل ما نعثر عليه في إبرازه وتأسيسه للنقد السياسي الشامل للاستبداد (الدولة القائمة) وآفاق التطور السياسي للدولة والعالم العربي.

فقد كان نقده للاستبداد هو إدراك سياسي لنهاية التاريخ العثماني وبداية التاريخ العربي، أو بداية التاريخ العربي ووعيه السياسي المستقل. إذ لم يعن نقده للاستبداد سوى نقده السياسي للدولة القائمة ورؤية محدوديتها التاريخية والثقافية. فقد استطاع في نقده للاستبداد وكشف "طبائعه" قطع تقاليد الأحكام المجردة والأخلاقية، من خلال الرجوع إلى الواقع كما هو. فقد رفع الكواكبي نقد الاستبداد إلى مصاف النقد السياسي وتحويله إلى مقدمة الأحكام السياسية. لهذا أدرج واخضع كل الأبعاد المتعددة في الدولة إلى أحكام السياسة، بما في ذلك الأخلاقية منها. من هنا محاولته كشف اثر الاستبداد في كل نواحي الحياة الاجتماعية. فالاستبداد بنظره هو الذي يصنع الشخصيات الضعيفة، كما انه يقلب الحقائق في الأذهان، ويشوش البديهيات والنظر إلى التاريخ والرجال، ويفقد الإنسان إرادته الحرة. من هنا نقده للفكرة القائلة، ن سر الاستبداد راجع أما إلى مرض فيهم أو جهل منهم أو لتمسكهم بالدين وما شابه ذلك. وبالضد من ذلك شد على انه فيما لو جرى تتبع الأسباب الحقيقية لأدركوا أن كل ذلك ناشئ "من الاستبداد، وان العافية المفقودة هي الحرية السياسية". بعبارة أخرى، انه اعتبر المرض الفعلي لعالم

الإسلام يقوم في افتقاده للحرية السياسية. ودفعه هذا الإدراك إلى تتبع مظاهره في نظام الحكم وهيئته الاجتماعية، أي في الدولة والقومية.

لقد سعى الكواكبي في ملاحظاته العديدة، الكشف عن الصلة الواقعية والفعلية بين نظام الاستبداد وأشكال مظاهره الاجتماعية وكيفية إعادة إنتاجه في دقائق الحياة. من هنا استنتاجه القائل، بان "الحكومة المستبدة تكون طبعا مستبدة في كل فروعها، من المستبد الأعظم إلى الشرطي، إلى الفرّاش، إلى كناس الشوارع". ودفعه ذلك إلى تتبع ظاهرة الاستبداد، بما في ذلك في اشد العلاقات عاطفية وشخصية ليكشف من وراء ظواهر الامتهان اثر الاستبداد السياسي. بحيث جعله ذلك يستنتج، بان "القسمة المتفاوتة بين آدم وحواء إلى هذه النسبة المتباعدة هي قسمة جاء بها الاستبداد السياسي".

إن تحديد العصب القائم وراء شلل الوجود الإسلامي في غياب الحرية السياسية، أو سيطرة الاستبداد، هو الذي دفع الكواكبي إلى صياغة البديل الفكري الأول في تقاليد العقلانية ـ الإصلاحية المعاصرة ورؤيتها لآفاق التطور الاجتماعي السياسي والثقافي العربي. فهو لم يكتف بالنقد العميق لطبائع الاستبداد، بل وسعى لتأسيسها النظري السياسي في منظومة فكرية واضحة المعالم والغاية. فهو ينطلق من المقدمة العامة والقائلة، بان سنّة الله في الوجود هو الترقي، أي أن التطور هو الصفة الملازمة لوجود الأشياء. وبما أن الاستبداد عائق للترقي، ومعيق يقلب السير من الترقي إلى الانحطاط، لهذا اعتبر مهمة صياغة البديل المعقول للاستبداد المهمة الكبرى بعد تحليل طبائع الاستبداد وكشف آفاقه المحدودة. انه أدرك مهمة صياغة البديل العقلاني الإصلاحي، أو ما اسماه بالقانون المعتدل للترقي. من هنا نظرته إلى الترقي كطائر ينبغي أن تكون أجنحته في حركة متناسقة. وهو تصور دقيق لرؤية الحركة (الترقي) والتوازن (الاعتدال)، أو ما اسماه بضرورة أن يكون جناحي الاندفاع والانقباض فيه متوازيان كتوازن الايجابية والسلبية في الكهربائية. وهذا بدوره ليس إلا الصياغة التي تسعى لتأسيس ما يمكن دعوته بالاندفاع المقيد بالعقل، انطلاقا من أن سيادة العقل في الاندفاع على النفس، يؤدي إلى أن تكون الوجهة فيه إلى الحكمة، على عكس غلبة النفس على العقل، فأنها تؤدي إلى السير باتجاه الزيغ. وتعكس هذه الصياغة من الناحية النظرية تقاليد العقلانية الأخلاقية، أما من حيث توجها الواقعي، فأنها تعكس رؤية البديل العقلاني ـ الإصلاحي. إذ لا

يعني القانون المعتدل سوى المعقول الإصلاحي. وهي الفكرة التي حاول البرهنة عليها من خلال التأسيس لكيفية إزالة الاستبداد ونفيها بفكرة الحرية.

غير أن الكواكبي لم يجعل من مبدأ الحرية رديفا للمغامرة السياسية الداعمة للفوضى، بل قيدها بمبدأ الحكمة، أي بمبدأ وعي الذات السياسي وحدود القانون النابعة من علو الحرية ونظامها السياسي المفترض. ومن ثم دعوته إلى أولوية المبدأ السياسي الواعي لا إلى القوة. فقد وجد فيه أسلوب قطع دابر الاستبداد. ولم يعن ذلك آنذاك سوى صياغة المبدأ السياسي المناهض للراديكالية السياسية المغامرة. فقد حدس الكواكبي في الراديكالية السياسية المغامرة رديفا للاستبداد، وفي إمكاناتها الذاتية وآفاقها استعادة خشنة له (الاستبداد). إضافة إلى عزلها جمهور الأمة عن الرقي في المدارك والإحساس إلى مستوى الوعي السياسي وبديهياته الكبرى. وبهذا يكون الكواكبي قد سعى لجعل قاعدة النشاط الواعي ورفض العنف بديهية في الوعي الاجتماعي، وأسلوبا في رقيه السياسي. ووضع هذه الفكرة أول الأمر في إحدى مواد برنامج (أم القرى) عن أن عمل الجمعية ينبغي أن يستند إلى الإخلاص في النية، والثبات على العمل. أما مسلكها فهو تذليل العقبات واحدة فواحدة. ثم عمق هذه الفكرة في (طبائع الاستبداد) عما اسماه بقاعدة السلمية والتدرج، أو المبدأ السياسي الذي يفترض في ذاته تحوله إلى بديهية ملزمة للجميع من خلال تجوهره في وعي الأمة ومشاعرها، أو ما اسماه بترقي الأمة في الإدراك والإحساس لقيمة السلمية والتدرج ورفض العنف والقوة.

أن نفي النظام الموجود بالنظام الواجب أو الاستبداد بالحرية، هو الذي حدد بدوره نفي الأمة الموجودة (الإسلامية) بالأمة الواجبة (القومية). فقد كانت الأمة الموجودة مزيجا مفتعلا للإسلام والتركية، أي لم تكن امة الإسلام أو الأمة الإسلامية في الواقع سوى امة الاستبداد التركي. وهي النتيجة التي أخذت تتعمق في آراء الكواكبي منذ بواكير نشاطه الفكري والسياسي. مما أدى في مجرى تطوره إلى بلورة وصياغة مبادئ وعي الذات العربي. ونعثر على الملامح الظاهرية لهذا التأسيس في انتشار رموز العربية في تعبيره وآرائه. فهو يضع لكتابه الأول تسمية (أم القرى) ويقترحه في الوقت نفسه لان يكون اسم الجمعية ذاتها. ويشير إلى انه ربط مساعيه الأولى لإخراج المسلمين من حالة الفتن بعقد مجالس الجمعية في مكة مهد الهداية. وانه حّظر لذلك بعد زيارة أمهات البلاد العربية. تعكس هذه الإشارة الظاهرية عن الاتجاه الجديد لصيرورة وعي الذات

العربي باعتباره بديلا للتركية. فالتركية بالنسبة له ليست إسلامية بالمعنى الدقيق للكلمة، وذلك لأنها فقدت حقيقتها الإسلامية منذ أمد بعيد. بل ودفعه ذلك في حمية الهجوم الأيديولوجي السياسي إلى أن ينتزع عن الأتراك مضمون ومعنى الإسلام الحقيقي منذ بداية اعتناقهم إياه. وليس مصادفة أن يقول الكواكبي، بان المؤرخين العرب وغيرهم دعوهم بالاروام (أهل الروم) كناية عن الريبة في إسلامهم. لأنهم لم يخدموا الإسلام بغير إقامة بعض الجوامع.

فقد كان التأسيس النظري لمكانة الوجود العربي بوصفه بؤرة جوهرية في التاريخ الإسلامي هو الصيغة السياسية والثقافية لضرورة الاستقلال القومي. وبهذا لم تكن أوهام الكواكبي عن مثالية عرب الجزيرة سوى معنى التشبث بمثالية الاستقلال وضرورته. إ

لهذا وضع العرب في خطته العامة عن الاتحاد والعمل الإسلامي المشترك في موقع "الروح" الفاعل في جسد الأمة (الإسلامية). وأعطى للأتراك العثمانيين مهمة حفظ الحياة السياسية الخارجية، وللمصريين حفظ الحياة المدنية، وللأفغان والترك والخزر والقوقاز ومراكش وإمارات أفريقيا مهمة الجندية، ولإيران وأواسط آسيا والهند حفظ الحياة العلمية والاقتصادية. وإذا كانت هذه الصيغة تشير من الناحية الظاهرية إلى البقاء ضمن اطر الجمعية الإسلامية، فان مضمونها الفعلي يسير باتجاه رابطة أممية من طراز حديث ينفي تاريخ وواقع السيطرة التركية العثمانية بوصفها تخريبا لمعنى الكل الإسلامي القومي والثقافي. ووضع هذه الفكرة استنادا إلى إدراك الأولويات العقلانية السياسية والإصلاحية الإسلامية، بوصفها نزوعا سياسيا للتحرر والوحدة. إذ لم تكن الجزيرة العربية هنا سوى نموذج المثال التاريخي باعتبارها مهد المرجعية الروحية للكل العربي والإسلامي.مما حدد بدوره رؤية ما اسماه بخصال العرب وتمييزهم لكي يحتلوا مكانهم المناسب لهم في الكل الإسلامي. فهو يشير في قانون جمعية أم القرى إلى أن "الكفاءة لإزالة الفتور بالتدرج موجودة في العرب خاصة". وربط ذلك أساسا بفضيلة أو صفة الاعتدال الموروثة عندهم بأثر الحصيلة العامة للثقافة الإسلامية.

أما الوجه الآخر لهذه الكفاءة فيقوم في استبطانها الخفي لفكرة وجوب الدولة والقومية الحديثة، أي النفي الشامل للفكرة العثمانية الاستبدادية. لاسيما وان لهذه الكفاءة تاريخها الثقافي الخاص بوصفه جوهر الثقافة الإسلامية ككل. من هنا ربطه لما اسماه بالنهضة الدينية وآمالها بالجزيرة العربية وما يليها.

إن هذا التصوير المكثف والعام لخصال العرب المؤهلة لهم لان يكونوا مرجعا في الدين وقدوة للمسلمين تكشف عما في آرائه من تجانس داخلي في رؤية القومية القادرة على التمام، باعتبارها نفيا واجبا للأمة الموجودة. لقد جمع المكونات التاريخية والثقافية (الإسلامية) والجغرافية والإستراتيجية، والقومية-الدينية، والسياسية والحضارية في كل واحد، من اجل كشف قيمة العروبة في الكل الإسلامي، ونموذجها المثالي باعتباره البديل الواقعي لأفول السيطرة الاستبدادية العثمانية. وهو الحافز المتلألئ في تشديده على خصال امتلاك العرب لتقاليد السياسة المعتدلة فيما اسماه بإتباع الأصول في تساوي الحقوق وأصول الشورى والمعيشة الاشتراكية. إذ تعبر هذه الصيغة المثالية عن قيمة الاعتدال باعتباره البؤرة الحاوية في ذاتها لعقلانية الرؤية وإصلاحية المنهج. وإذا كانت هذه الصياغة العامة تتمحور في إطار الكينونة الفاعلة للجمعية الإسلامية، فأنها تسير من حيث حيثيات تجسيدها السياسي المحتمل صوب إعادة بناء الدولة الجديدة بما يتوافق مع عناصرها السياسية والثقافية الحديثة، أي مشروع الوحدة السياسية والقومية الحديثة. وهو أمر جلي في آرائه عن الخلافة. فهو لم يحصر رؤيته عن الخلافة والخليفة ضمن تقاليد الكلام والفقه واللاهوت التقليدي، بل وجهها صوب ما اسماه بضرورة تطابق الأخلاق بين الرعية والرعاة. من هنا إشارته إلى أن احد الأسباب الكبرى القائمة وراء انهيار الدولة العثمانية هو أن السلطة فيها كرأس جمل على جسم ثور، أو بالعكس. بينما الأمة تعتبر رئيسها رأسها، فتتفانى دون حفظه ودون حكم نفسها بنفسها كما قال المتنبي:

إنما الناس بالملوك، وهل　　يفلح عرب ملوكها عجم

ولا يعني ذلك سوى دعوة الكواكبي لضرورة التجانس الكامل في وعي الذات القومي والسياسي، أي كل ما حصل على تعبيره في فكرته عن ضرورة حكم الأمة بنفسها، باعتباره الهدف الذي ينبغي أن يتحول في مجرى ارتقاء الأمم إلى بديهية من بديهياتها السياسية. ولم تعن هذه البديهية السياسية في إصلاحية الكواكبي سوى صياغة الوحدة السياسية – القومية والقومية – الثقافية الجديدة.

إن التركيز على أهمية الاتحاد الوطني والوفاق القومي والارتباط السياسي يعكس رؤية الأولويات السياسية في مشروع الكواكبي المناهض للاستبداد العثماني. انه أعطى لأولويات السياسة صيغة الأسلوب المناسب لإعادة بناء الكينونة العربية في وجودها الدولتي والاجتماعي والثقافي. وبهذا يكون قد تجاوز

الصيغ العمومية عند الأفغاني عن مساواة الجميع باسم المبادئ الإسلامية العليا. من هنا إعادة النظر النقدية عند الكواكبي بصدد واقع الخلافة (الدولة) العثمانية ودعوته بأثر ذلك لإبراز قيمة الوحدة العضوية بين التاريخ والوعي القومي بالنسبة لوعي الذات السياسي. ولم تعن هذه الوحدة العضوية بين التاريخ والوعي القومي عند سوى الصيغة الثقافية لصيرورة عناصر المركزية العربية وإعادة بناء دولتها الخاصة.

تحوي هذه الصيغة الرفيعة لإعادة ربط التاريخ بالوعي السياسي المعاصر للعالم العربي على إدراك قيمة وعي الذات السياسي العربي، أي كل ما وضعه في فكرته عن ضرورة امتلاك الأمم لوعيها الخاص، كما هي جلي في قوله: "أن أفكار الأمم لا تقاوم ولا تصادم". وهذا بدوره ليس سوى مظهر ما أسميته باستكمال مرجعية الروح الثقافي بمرجعية الجسد السياسي. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار كون الكواكبي قد استقى، حسب عبارته، برنامجه عن الخلافة من قواعد اتحاد الألمان والأمريكان، فان من السهل رؤية هذه المرجعية السياسية النابعة من وجودها الروحي الثقافي. بمعنى دعوته الضمنية لوحدة العالم العربي في دولة جديدة. فقد امتلك العرب، كما يقول الكواكبي، حكومتهم الديمقراطية في غضون قرنين من الزمن. ولم يعن ذلك من الناحية الرمزية سوى إمكانيتها المعاصرة في وحدة النظام الديمقراطي للاتحاد العربي. والمقصود بقرنين من الزمن هنا هو دولة الخلافة العربية "الخالصة". ولم يكن مقصود الكواكبي بهذه المقارنة والمثال سوى الدعوة غير المباشرة لاستعادة المركزية العربية في وحدتها الجديدة باعتبارها تآلفا عصريا للنظام الديمقراطي والاتحاد الفيدرالي أو المركزي، أو التحقيق الأمثل لجهادية مشروعه السياسي وعقلانية نزوعه القومي. بمعنى تحويل مبادئ وغايات النظام الديمقراطي والاتحاد العربي إلى بديهيات الفكر النظري والسياسة العملية للعالم العربي. وهي البديهيات التي سعى لتأسيسها في رؤيته الإصلاحية المتعلقة بقضايا الدولة والقانون، والوحدة والنظام، والتاريخ والمعاصرة. وبهذا يكون قد دفع بالفكر الإصلاحي العقلاني الإسلامي العربي إلى أقصى ذروته أمام دخوله معترك القرن العشرين ونزوعه الاستقلالي وإعادة بنائه الجديد.

أن المآثر التاريخية الكبرى لإبداعات الثقافة تجد تعبيرها لا فيما تنوي قوله وفعله فحسب. بل وبكيفية إثارتها لحقيقة الكوامن الفاعلة في الذات الثقافية. فالأخيرة تعكس في ردودها مستويات إحساسها وعقلها. وفيما وراء ذلك طبقات حدسها التاريخي. أما هذه الطبقات فهي المكونات المنسية والحاضرة فيما يمكنه أن يكون بديلا أو مشروعا للرؤية الحالمة والواقعية. فالحدس التاريخي لم يكن في يوم من الأيام فعلا للحاضر، بقدر ما انه النتاج المتراكم في صراع الصيرورة الفتية ومحاولاتها استعادة الماضي وتقاليده أو نفيها المعاصر فيما ترتئيه بديلا فاضلا ونظاما صالحا.

فقد كانت الصيرورة التاريخية للعالم العربي منذ بدايات (القرن العشرين) مسارا متراكما لحيثيات إدراكه الذاتي. ومن ثم الاستكمال الأكثر إدراكا لنفض غبار الخمول والتقليدية الوادعة في قرون الظلام العثماني. أما التلاقح العقلي بين إصلاحية الجهاد والاجتهاد الإسلامية وبين "عقلانية الضمير واللسان العربيين" فقد وضع أسس الانطلاقة الفكرية الجديدة للمكونات المختمرة في أجزاء العالم العربي. حيث اشترك كلاهما في بعث مكونات الكينونة الثقافية العربية واختط في الوقت نفسه ضرورة الاستقلال العربي ضمن حدوده المتجذرة في الذاكرة التاريخية. وبما أن هذه الحدود كانت على الدوام عرضة للانحلال والوحدة، فان انعكاسها الفكري ما كان بإمكانه أن يتعدى نموذجه الأمثل في اللغة ورموزها الأدبية، في تراثها ومعالمه الروحية، أي في كل ما لا يمكن الإمساك به، وفي كل ما لا يمكن القضاء عليه. وهي الحصيلة التي أدت إليها ما كانت تنوي قوله وفعله عقلانيات "الضمير واللسان" و"الجهاد والاجتهاد". وإذا كان مصير الأولى (عقلانية الضمير واللسان) يقوم في اندماجها في ما لا يمكن مواجهته وجها لوجه في عالم العثمانية المنحلّة، فان مآثر الثانية (عقلانية الجهاد والاجتهاد) كان لا بد لها من أن تصطدم قوة الدولة الاستبدادية، وان تثير فيها شهوة الانتقام الملازمة للقوة الخائرة. ويفسر هذا السبب غياب ردود الفعل الثقافية من جانب الدولة

ومؤسساتها. وذلك لأنها لم تكن تمتلك من مقومات الثقافة ومعنوياتها ما يؤهلها لمواجهة أعدائها. لهذا ارتكنت إلى ما هو تقليدي في عرفها التاريخي من "قصور الدموع" و"سجون السلاطين" في موقفها من الأفغاني، والى تقاليد الغيلة المحترفة في موقفها من الكواكبي. وان تحصد في نهاية الأمر الانهيار والاضمحلال الكامل.

أن المأثرة التاريخية لإبداع الإصلاحية الجهاد والاجتهاد الإسلامية تقوم في رصفها عناصر العقلانية الثقافية في روح الأصالة العملية. لهذا ركزت على ما في مكونات الروح الأخلاقي من خواء خجل، وعلى ما في هرمية الدولة من انحلال مذهل للروح السياسي العقلاني. ودعت سرا وعلانية وجهرا وتقية إلى ما ينبغي القيام به من اجل بعث الروح الفاعل في الكيان الإسلامي. فقد كانت هي الأخرى تحدس في موشور تقاليدها العقلانية ونزوعها الجهادي النتائج الوخيمة للمصير الثقافي والدولي والقومي لشعوب السلطنة العثمانية. غير أن هذا الإدراك المتعمق في وحدة جهادها واجتهادها لم يكن موحدا في تأسيسه لأولويات الفعل المباشر وغاياته النهائية. فإذا كان الأفغاني أمينا لوحدة الإسلامي والقومي في مرجعيتهما الثقافية، فلأنه كان الممثل الأكثر عصرية للأبعاد السياسية القائمة في الفكرة التي دعتها المتصوفة في يوم ما بالكلمة المحمدية. وهو التمثيل الذي كان يستلزم مع مرور الزمن الاقتراب الأكثر واقعية من مهمات تجسيده العملي.

لقد كان ينبغي لهذه العناصر أن تتجزأ في البداية في مجرى الجهد المرهق للجهاد والاجتهاد من اجل أن تتكامل لاحقا في منظومة فكرية لها حدودها النظرية الواضحة والدقيقة. غير أن التحولات العاصفة لبدايات القرن (العشرين) قد أغلقت على هذه العملية إمكانياتها المحتملة بما في ذلك في كيفية نشوء الدولة العربية وأشكال نظمها السياسية. فقد أدت هذه العملية إلى توسيع ما يمكن دعوته بهوية المجهول السياسي والثقافي أمام العالم العربي، وذلك بسبب صعود الفكرة العربية القومية وليس الدينية (الإسلامية).

وبما إن القدر التاريخي لبدايات القرن قد جرى بصيغة تختلف عما هو محتمل في تراكم الصراعات الاجتماعية السياسية والقومية في "الوحدة العثمانية" فان الفرضيات المعقولة للإصلاحية الإسلامية وتراكم تصوراتها السياسية عن الوجود الاجتماعي والدولي والثقافي للعالم الإسلامي بشكل عام والعربي بشكل خاص قد تعرضت إلى صدمة استلزمت منها إعادة تجميع قواها النظرية من جديد. وذلك بسبب تعرض العناصر الإسلامية الوحدوية في الفكر الإصلاحي لضغط

الانحلال السياسي الدولي والقومي للسلطنة العثمانية. مما أدى بالضرورة إلى الإهمال المتعاظم لعناصر الوحدة الإسلامية بمضمونها التقليدي.

أما صعود التيار القومي فقد اخذ يمتلئ بمقومات ثقافية، بما في ذلك في مجرى نموه المتراكم بمعايير وأفكار الدعوة الجديدة "للإسلام الخالص". وقد تضمن ذلك محاولة إعادة التوليف الممكنة بين العروبة والإسلام بالصيغة التي تكفل لكل منهما نموه الطبيعي. وقد كان ذلك يعني من الناحية الفعلية ضرورة توحيد العناصر الجوهرية للدولة المستقلة وإعادة ترميم الكينونة المتكسرة في "القرون المظلمة" للسيطرة التركية. بينما أدت أحداث الحرب العالمية الأولى وانهيار السلطنة العثمانية إلى ظهور العالم العربي ودوله المتعددة، بوصفه أيضا جزء من معترك المخططات الاستعمارية أكثر مما هو نتيجة صراع قواه الداخلية. مما ادخل العالم العربي في مجهول جديد، هو مخاض الدولة والقومية.

فقد كانت الإغراءات المعلنة للغرب الاستعماري من جهة، والعجرفة المنهوكة للسلطنة العثمانية في مواقفهما من العالم العربي من جهة أخرى، متكافئة من حيث الوضوح الظاهري. غير أن وراء كل من هاتين القوتين تاريخ خاص في الوعي الاجتماعي العربي وفكره السياسي. وإذا كان التقارب التدريجي للعناصر العقلانية في الفكر السياسي الإصلاحي ـ الإسلامي والعروبي ـ القومي هي النتيجة الملازمة لانغلاق الإمكانات الديمقراطية والقومية التحررية في ظل السلطنة العثمانية، فان ضغوط الغزو الأوربي في مساعيه الرامية إلى اقتسام غنائم "الرجل المريض"، قد أدت إلى إثارة الكوامن الجديدة الفاعلة في وعي ذات الثقافي العربي.

لم تخل هذه الحالة التاريخية من طابع المأساة الدفينة، وذلك بسبب مساهمتها المباشرة في صنع ما يمكن دعوته بالانقطاع الجديد في الوعي العربي العقلاني. إننا نقف هنا أمام مفترق جديد لظاهرة التبذير "التاريخي" للطاقات الكامنة في المساعي العقلانية للقومية والدولة والثقافة للعالم العربي ونموه السياسي. فقد كان سقوط السلطنة العثمانية بالقوة الخارجية وظهور العالم العربي الجديد بأثر ذلك يبدو كما لو انه هبة مجهولة المصدر. بل واتخذت في بعض ملامحها هيئة "المقايضة التجارية" أو الرشوة السياسية للخدمات التي قدمها "ملوك" العرب في مساعدة الأعداء "المتمدنين الجدد". فقد استصغرت هذه النتيجة حجم التضحيات الجسام والمعاناة الكبيرة لوعي الذات العربي في تلمس هويته الجديدة لأكثر من

قرن من الزمن. ذلك يعني أنها رمت في سلة المهملات تاريخ النضال العربي ومكونات وعيه العقلاني الصاعد والمتراكم في الإصلاحية الإسلامية كما لو انه جزء من الهيئة المتهرئة للعثمانية التركية. وهو تبذير كان من الصعب تلافي آثاره بين ليلة وضحاها. لأنه فرض على الوعي العربي المندهش أمام "مؤامرات القدر" الخلاب للتحرر القومي، مهمة مواجهة التغير المفاجئ في تجاوز تفكيره التقليدي وأنماط يقينه الراسخة في نفسيته الاجتماعية ووعيه السياسي. بعبارة أخرى، انه فرض على القوى العربية الفاعلة مهمة مواجهة تكاملها الجديد في الصراع مع من كان في الإعلان والدعاوي العلنية حليفها الجديد. بينما كان هذا "الحليف" الجديد أكثر مكرا وقوة وخطورة. وترتب على كل ذلك الوقوع من جديد في شباك معترك معقد بالنسبة لبناء عقلانية الرؤية السياسية والثقافية.

فقد أزال السقوط "المفاجئ" للسلطنة العثمانية بدائل الرؤية العقلانية المتراكمة في مجرى صراعها من اجل العلم والمعرفة والأخلاق والتحرر من الاستبداد والدعوة للأصالة. انه الزمها في آن واحد اعتناق فكرة التخلي السريع من طاقاتها الفكرية المتراكمة في مجرى قرن من الزمن. ومن ثم مواجهة المعضلات الجديدة المفروضة عليها، باعتبارها قضاياها الملتهبة، دون أن يعطي لها في الوقت نفسه فرصة التأمل البارد. وحصلت هذه الظاهرة على تعبيرها الحاد في عنفوان الحماسة العملية والفكرية للجماهير وانتفاضاتها العديدة في عقود الصعود الوطني والقومي.

وقد أدى ذلك من الناحية الموضوعية إلى ما كانت تسعى إليه أو اكتملت فيه عقلانية الإصلاحية الإسلامية بصدد قضية جوهرية الدولة. غير أن هذه الدولة لم تعد جزءا من إصلاحية الرؤية، بقدر ما أصبحت جزء من مغامرات السياسة. بعبارة أخرى، لم تعد جوهرية الدولة جزءا من التأسيس العقلاني والسياسي، بقدر ما أصبحت الكلّ الفاعل لمقامرات السياسة. ذلك يعني، أن العالم العربي وقف أمام مفارقات جديدة لم يجر تأملها بمقولات العقلانية والإصلاحية، بل تحت رياح الأحداث العاصفة. وإذا كان هذا الواقع المتحرك هو المصير الذي ينبغي التعامل معه كما هو الحال بالنسبة للسياسة والساسة، فان وجوبه المفترض بالنسبة لعقلانية الرؤية يقوم في إعادة تجميع القوى النظرية ونظمها الجديد في بنية الأولويات المعقولة عن جوهرية الدولة والوحدة. وذلك بسبب مواجهتها مستجدات الواقع وتغير أولويات الوجود القومي ـ الدولي والوعي الاجتماعي والسياسي والثقافي.

فقد انقلب المجتمع في هذا الواقع من كائن تعتمل فيه مختلف الإمكانات الثقافية والسياسية في ظل غياب الدولة (المستقلة) إلى مجتمع دولتي (ذي دولة) بمجهول ثقافي. وقد كانت هذه الحصيلة نتاجا لواقع التجزئة العربية واحترب قواه التقليدية من جهة، ونتاجا لتحلل كينونته الثقافية والسياسية في مصالح القوى الأجنبية المتصارعة (التركية والأوربية) من جهة أخرى.وليس مصادفة أن يرافق صعود كينونته الدولتية الجديدة نسيان تاريخ المعاناة الطويلة، تماما كما جرى نسيان أحزانه العميقة في أفراح الهدايا المفاجئة. بينما كان يقابل فرحه التاريخي الجديد مكرا تاريخيا للغرب. أما استعداده للتضحية من اجل الاستقلال فقد كان يقابله استعدادا للسيطرة والانتداب. أما تفاؤله التاريخي بالوحدة فقد كان يقابله تفاؤلا لا يقل ضراوة في استضعافه وتجزئته الجديد. بينما كان يقابل عدم اكتمال رؤيته الإستراتيجية في السياسة وضوح الرؤية الإستراتيجية واستتبابها في مؤسسات الدول الأوربية وأيديولوجياتها.

لقد فرض هذا الواقع بمكوناته الخفية المتضادة، والذكورة أعلاه، منطقه المستتر على الذهنية العربية المندهشة وحماس الجماهير العارم. والزمها الإقرار بالتجزئة والعمل ضمن حدودها. ومن ثم توجيه حوافز العمل الملتهبة صوب شعارات الساسة وأهدافهم. تماما بالقدر الذي أدى إلى سكب غضب الحرمان التاريخي للفلاحين في سهام الدعوات الوطنية لرجال الدين المحترفين، والإقطاع "المتنور"، والأمراء المصطنعين، والحاشية المتربية في تقاليد التركية العثمانية. واستجاب هذا القدر من اهتزاز الجسد والضمير المخلص لمزاج الجمهور ووعيه المسطح والسلوك النفعي للقادة الوطنيين الجدد. وإذا كان ذلك يشكل خطوة كبرى إلى الأمام في جمع القدر الممكن من الوحدة الاجتماعية المتخطية لحدود البنية التقليدية، فان كتلها الحماسية المتناثرة في أهازيج التضحية والثأر لم يمكن بإمكانها تجاوز حدود المساهمة المباشرة في شئون الدولة القطرية.

لقد تجمعت مكونات الفرح التاريخي، والاستعداد للتضحية، والتفاؤل العارم، وضعف الرؤية الإستراتيجية، في كلّ واحد لتصنع بدورها المقدمات الجديدة للحالة الجديدة المتميزة بأولوية وفاعلية العمل المباشر. ومن ثم الانهماك غير الواعي للوعي المتجمع في غضون قرن من الزمن للكفاح العربي من اجل خروج ذهنيته القومية والثقافية من دهاليز الصعاليك والمماليك، باتجاه تأسيس المرجعيات الضرورية لبناء الوعي الاجتماعي والسياسي والدولتي القومي.

أدى هذا الواقع الجديد إلى غرس أولوية العقل السياسي المجزأ، وكذلك إلى تفتيت الوحدة المتراكمة في الرؤية السياسية وبنائها النظري التاريخي والفلسفي. ولم تعد الدولة في هذه الرؤية سوى الدولة السياسية. أما مثالها العملي الأرقى فهو السلطة القادرة على التجّسد في دولة لها حدودها ومقوماتها المستقلة. وكان من الصعب توقع شيئا ما غير هذه النتيجة بعد انحلال السلطنة العثمانية والضغط الأوربي الكولونيالي المباشر وغير المباشر باتجاه رسم حدود العالم العربي الجديد في دوله ودويلاته. وقد أدت هذه النتيجة بالذهنية العربية للتعثر من جديد في دروب الافتراق المتزايد. فإذا كان التطور التاريخي السابق يجري في اتجاه توحيد العناصر المعقولة في الاتجاهات الإسلامية الإصلاحية والقومية العربية والثقافية، فانه اخذ يجري الآن في اتجاه الفرقة والافتراق. ولم تعد الفرقة والافتراق خطوة إلى الأمام من حيث أثرها بالنسبة لتوليف العناصر الحية في تجارب العقلانية العربية. على العكس، أنها أصبحت خطوة إلى الوراء، وذلك لأنها كانت تسهم في تبذير العناصر العقلانية والواقعية المتراكمة في مجرى التأمل والتحليل الفكري واستنتاجاته التاريخية والسياسية.

إن هذا التناقض التاريخي بين صيرورة الكيان السياسي العربي صوب الدولة، وتقهقر الذهنية الثقافية صوب جوهرية السلطة هو القدر الذي فرضه منطق الأحداث الداخلية والخارجية في مسار التاريخ العربي للربع الأول من القرن العشرين. فقد كان هذا التناقض نتاجا ملازما لضغط التسييس الفعلي للواعي الاجتماعي من جهة، وتبذير حصيلة الفكر المتراكمة في عقلانية الرؤية ومشاريعها النقدية وتوسيع مدى الوعي الذاتي التاريخ والثقافي والقومي من جهة أخرى. وبالقدر ذاته كان هذا التناقض نتاج الضغط والإجبار السياسي والحضاري للغرب الكولونيالي المتميز بمكره التاريخي ومساعيه الدءوبة للسيطرة المباشرة وغير المباشرة (الانتداب) والتحكم بالتجزئة وإعاقة كل إمكانية لإعادة بناء الوحدة القومية والدولة الموحدة للعرب.

أما حصيلة هذه الضغوط بالنسبة للذهنية العربية فقد أدت إلى كسر كاهل العقلانية العربية وإرهاقها بمهمة تجميع قواها، وترشيد طاقاتها، وإعادة النظر بالقدر المتبقي من شظاياها من اجل توليف ما يمكن توليفه لمواجهة واقعها الجديد. بعبارة أخرى، أنها لم تكن آنذاك قادرة على تأسيس رؤيتها النظرية المستقلة والحرة فيما يتعلق بمبادئ الوحدة وواقعيتها السياسية. لقد واجهت قدرها الجديد في

التجزئة المفروضة. وترتب على ذلك إهمال تجارب قرن من الزمن. وهو قدر تاريخي. وبمعنى ما مأثرة للوعي السياسي الفاعل أكثر مما هو مأساة له وذلك بسبب كونه نتاجا لتاريخ للكينونة الثقافية والدولية (السياسية) المهشمة للعالم العربي منذ سقوط بغداد. فقد كانت هذه المأثرة تقوم أولا وقبل كل شي في محاولتها ترميم كيان الدولة الجديدة من فسيفساء الأجزاء المتناثرة في الذاكرة التاريخية والوعي المخزون في الكيانات الجهوية والطائفية والقبلية والاجتماعية المجزأة للعرب.

فقد كان العالم العربي في العقدين الأول والثاني من القرن العشرين يتوزع ما بين أنصاف دول وأرباعها وعدمها. فقد كانت مصر لحالها تتمتع بما يمكنه أن يكون نصف دولة. وما عداها مجرد إمكانيات قابلة للوجود دول كالمغرب وتونس واليمن (حكم الإمامة) ومملكة آل سعود. بينما لم تكن الجزائر وليبيا والسودان وسوريا الطبيعية والعراق وسواحل الخليج وعمان واليمن الجنوبي كيانا دولتيا أو حكوميا ملموسا ومحددا. إذ لم تحتوي هذه المناطق آنذاك في ذاتها سوى على إمكانيات الذاكرة التاريخية والوعي المخزون في الكيانات الاجتماعية المجزأة، التي استفزها في آن واحد سياسة القومية التركية لحزب الاتحاد والترقي، والمشاريع السرية الكولونيالية للغرب الأوربي. أما حصيلة تفاعل كل هذه المقدمات فقد أدت ما بعد الحرب العالمية الأولى إلى تنشيط المواجهة المباشرة لكل المعطيات الواقعية والمفروضة بلغة السياسة العملية. ومن ثم صعود أولوية وجوهرية الوعي السياسي الوطني والقومي الحديث.

لقد أنهت هذه النتيجة المأثرة التاريخية للإصلاحية الإسلامية والعروبية الثقافية، ووضعت حصيلة إبداعهم العقلاني في مهب الصراع السياسي المباشر عن جوهرية الدولة المفترضة. بمعنى القضاء على إمكانية الالتقاء التدريجي لحصيلة التجربة النظرية والعملية المتبلورة في تاريخ الروح الثقافي والسياسي للإصلاحية الإسلامية والعروبية الثقافية. ومن ثم حولت التجزئة الفعلية للدولة العربية الموحدة المفترضة وكينونتها الثقافية إلى واقع مقبول اخذ يفرض قيوده الجديدة على منطق التبرير والتنظير السياسي والفكري. وليس اعتباطا أن يأتي الرد المباشر من التيار القومي والإسلامي. فهما التياران الوحيدان آنذاك اللذان ظلا يحتفظان بادراك قيمة السياسة وفاعليتها في الصيرورة العربية الجديدة ومعالم كيانها المنشود. ومن الممكن العثور عليه في ظاهرة الازدياد المتعاظم لمهمة

التأسيس النظري للقومي والدولة. وإذا كان ذلك شيئا طبيعيا بالنسبة للتيار القومي باعتباره التيار الأكثر عصرية في تأسيس عصرية العالم العربي، فان التيار الإسلامي الإصلاحي اضطر أمام انهيار "الخلافة" للوقوف أمام مهمة ترميمها ولكن باعتبارها جزءا من معترك الدولة القومية. وفيما بينهما تراوحت وتثلمت انجازات العروبية الثقافة. وقد كانت تلك بدورها أيضا النتيجة الطبيعية الملازمة لصعود التيار السياسي للنهضة الدولتية التي اشترك فيها مختلف القوى القومية والوطنية، التقليدية والثورية، الملوكية والجمهورية، الفلاحية والإقطاعية، أي الكلّ المتحمس في انتمائه السياسي الوطني والقومي للدولة العربية. وحصلت هذه العملية على انعكاسها في التأسيس النظري للقومية (الدنيوية) والإسلامية الإصلاحية. وليس مصادفة أن يأتي الرد المباشر وغير المباشر على إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤ من التيار الثاني لا الأول.

فقد تعامل التيار الوطني والقومي (العروبي) مع إلغاء الخلافة تعامله مع شيء طبيعي، لأنه كان يتوافق مع نزوعه السياسي. لاسيما وانه كان يتطابق بأبعاده السياسية مع مضمون التحرر العربي من النير التركي، وفك الارتباط التاريخي بين الخلافة في رمزيتها الثقافية والدينية وبين السلطنة العثمانية. لهذا لم يكن إلغاء الخلافة فعلا فكريا ـ سياسيا ـ روحيا له أبعاده الثورية سواء في تركيا أو العالم العربي. إذ لا الأول ولا الثاني كانا يشعران بمبررها ومعناها السياسي أو الثقافي. وليس مصادفة أن تتوجه أولى الانتقادات الحادة لها في أوساط الإصلاحية الإسلامية نفسها، سواء بصيغتها غير المباشرة في آراء الأفغاني أو بصيغتها المباشرة عند الكواكبي وتأسيسه الفكري لما اسماه بقيمتها الرمزية والروحية فقط.

غير أن هذه الرمزية الروحية لم تعد جزءا من تقاليد الرؤية التاريخية، بقدر ما أصبحت جزء من مشاريع الرؤية الاستقلالية العربية. وبهذا المعنى كان إلغاء الخلافة في عهد كمال أتاتورك فعلا مستجيبا للنزوع القومي العربي. وهو السبب القائم وراء عدم إثارته اعتراضا بما في ذلك عند اشد شخصياته الدينية والمؤسساتية تقليدية آنذاك (كالأزهر). فقد أيد الأزهر من الناحية الفعلية إلغاء الخلافة، لكنه أبقى عليها بمعايير القيمة الرمزية، من خلال استعمال كلمات الوجوب المقترنة بتقليدية العادات والعبادات المميزة للرؤية الفقهية التقليدية. بعبارة أخرى، لم يجر مناقشة القضية بمعايير الاستحسان والاستصلاح ولا بمنطق السياسة المعاصرة ومصالح الأمة والقومية. أما الاعتراضات الحماسية الوحيدة

فقد انطلقت من شبه القارة الهندية وصداها غير المباشر في المناطق الإيرانية التقليدية. لكنها لم تحصل مع ذلك على تأييد "منطقي". ففي الوقت الذي أيد بعض مفكري الشيعة مثل سيد أمير على وأغا خان الإسماعيلي ضرورة بقاء الخلافة، فان محمد إقبال سار في منطق ما اسماه ب"حقائق التجربة القاسية"، أي حقائق التجربة الواقعية للاتاتوركية وحسها السياسي الدنيوي. وقد أدى هذا الإحساس في نهاية المطاف إلى رمي الهيكل المتهاوي للخلافة (العثمانية) تحت ثقل الجهود المرهقة لتركية الاتحاد والترقي القومية المتشددة ونتائج الحرب العالمية الأولى. وبغض النظر عن "التبريرات" التي حاول أتاتورك تلطيف رد الفعل الممكن تجاه انهيار الرمز الثقافي - الديني للكيان السياسي الإسلامي القائم آنذاك، إلا انه كان يدرك خواءها التاريخي وغلافها المعيق للفعل السياسي المستقل. لاسيما وانه فعل كان يفترضه منطق الدولة الدنيوية المعاصرة. لهذا استجاب إلغاء الخلافة في نفسية القوميين العرب ونظراتهم السياسية لما كان يعتمل في قلوبهم ويمثل مشاريع الرؤية المستقبلية للتحرر، ومن ثم رمي مختلف أشكال ومظاهر ورموز الزيف السياسي ومصطنعاته التقليدية. ومع ذلك اصطنع هذا الإلغاء ورمي الخلافة فرصة الاستعادة "الحرة" لربط الخلافة والعروبة بأحد بدائل النظام السياسي والدولة الممكنين، كما هو جلي في محاولات خديوية مصر استغلالها آنذاك.

***

الباب الرابع: لغة الحرية ووجدان الذات الثقافية

الفصل الأول: لسان الأدب الذاتي والوجدان التاريخي

عندما يتحول الأدب والإبداع الأدبي إلى شيء أوسع من البلاغة والاهتمام المفرط بالكلمة والعبارة حينذاك يأخذ البيان بالتحرر من البيان. فهي المقدمة الضرورية الملازمة لبداية امتلاك الأدب لسانه الذاتي. ولا يعني ذلك سوى تحول البيان البلاغي إلى بيان اجتماعي - سياسي.

وهو تحول يعكس صيرورة الكلام لغة تدرك قيمة المعنى بالنسبة للفعل الاجتماعي. وذلك لأنها صيرورة تحول اللغة من وعاء للمفردات والعبارات إلى أسلوب للفكر والتفكير. مما يجعل منها كينونة متراكمة لوعي الذات الثقافي بأشكاله ومستوياته المتنوعة. والمسالة هنا ليست فقط في أن تحول الكلام إلى لغة، والبيان البلاغي إلى بيان فكري يؤدي بالضرورة إلى تحرير العبارة من قيودها الشكلية ويدمجها في كلية الفكرة فحسب، بل والى جعلها الفكرة محور وأسلوب الفعل الاجتماعي الهادف.

اتخذت هذه الصيرورة في مرحلة التحول العاصف للعالم العربي على مشارف خروجه من دهليز العثمانية، صيغا ومستويات عديدة بالارتباط مع كيفية انكسار تقاليد المدارس الفكرية والسياسية والأدبية السابقة في ممارسات المدارس الجديدة وانهماكها الفعال في تحرير النفس والفكر. إذ بغض النظر عن اختلافاتها العديدة ساهمت هذه المدارس في رسم معالم الحرية وتحويلها إلى مرجعية في العلم والعمل. من هنا يمكن ملاحظة توافق المجرى العام لاستمرار التقاليد الإصلاحية الإسلامية للأفغاني وعبده والكواكبي عند رشيد رضا، وتحولها "الليبرالي" (الحر) عند علي عبد الرازق. وكذلك استمرار تقاليد انعتاق الوجدان" و"تحصين الأركان" السابقة وتحولها "الليبرالي" (الحر) عند الريحاني وغيره

لاحقا. وفيما بينهما تراوحت تقاليد المدرستين واستمرارها فيما أسميته بصيرورة لسان الأدب الذاتي، التي مثلها بصورة نموذجية المويلحي(١٨٥٨-١٩٣٠). فهو التيار الذي تمثل بصورة واعية تقاليد الإصلاحية الإسلامية وتراث المدرسة اللغوية والأدبية بالشكل الذي جعل منها أسلوبا لتعميق النقد الذاتي وإرساء تقاليد الرؤية الأدبية التاريخية. وهي تقاليد ساهمت بصورة غير مباشرة في إرساء العناصر الأولية لوعي الذات التاريخي العربي المعاصر.

ففي (حديث عيسى بن هشام) نعثر على هذا الجديد (الحديث) في الصورة والمعنى. إذ يمثل بيانه الفكري الجديد نفيا لبيان اللغة التقليدية، مع أن السجع المليء في رواية المويلحي هو أقرب إلى سجع الروح الاجتماعي الجديد في تعامله مع الإشكاليات الاجتماعية الكبرى لعصره. إننا نعثر فيه على أصوات اليقظة الاجتماعية في هجائها للواقع، أي بغض النظر عن محاصرة السجع للفكرة، إلا انه لم يعرقل نطقها الوجداني. وهي الفكرة التي دفعها المويلحي نفسه إلى الأمام عندما أكد على انه "ليس من كتّاب الحساب والديوان بل من كتّاب الإنشاء والبيان". وليست هذه المعارضة المعتزّة بتحزبها الصريح إلى جانب معسكر الإنشاء والبيان بالضد من معسكر الحساب والديوان، سوى النتاج الملازم لإدراك أهمية وقيمة الرؤية النقدية تجاه الواقع، باعتبارها تجليا أدبيا لليقظة الاجتماعية العامة. وهي يقظة تمثلت حقائق الإنجازات الفكرية والروحية التي بلورها الفكر العربي في مدارسه السابقة وميادينه على امتداد أكثر من قرن من الزمن. لهذا نرى المويلحي يشير في مقدمة كتابه إلى انه يهديه إلى "أديب يجد فيه طرفا من الأدب، وحكيم يرى فيه لمحة من الحكمة، وعالم يبصر فيه شذرة من العلم، ولغوي يصادف فيه أثرا من الفصاحة، وشاعر يشعر فيه بمثل طيف الخيال من لطف الخيال".

لقد أراد المويلحي أن يجمع في "حديثه" خليطا من الأدب والحكمة والعلم والفصاحة والخيال يقدمه للأدباء والحكماء والعلماء واللغويين والشعراء، أي لكل الطيف الإبداعي الذي اخذ يستعيد مقومات وجوده الثقافي بعد غياب تاريخي طويل تحت غبار العثمانية. لقد أراد المويلحي أن يجدوا ويروا ويبصروا ويصادفوا ويشعروا فيما يريد قوله طرفة ولمحة وشذرة واثر وطيف من الأدب والحكمة والعلم والفصاحة والخيال، باعتبارها المكونات الضرورية لليقظة الاجتماعية. وهي مكونات شكلت في الواقع حافز إبداعه الفكري والأدبي بوصفه لسانا أدبيا

ذاتيا للرؤية العربية المتراكمة في نقد الواقع التاريخي وإشكالاته الاجتماعية الكبرى.

ووضع هذه الرؤية النقدية في منهجه الجديد، الذي زاوج بين الخيال والواقع باعتباره السبيكة العقلية الوجدانية أو الأدبية – السياسية في نقد الواقع. حيث أكد على إن "حديث هشام بن عيسى" وان كان في نفسه موضوعا على نسق التخيل والتصوير فهو حقيقة في ثوب خيال لا انه خيال مسبوك في قالب حقيقة. وحاول أن يشرح فيه ما اسماه بأخلاق أهل العصر في مختلف طبقاتهم من النواقص. أي أن الواقع هو مثار اهتمامه وليس الأحكام عنه، وانه يسعى لإظهار الحقيقة عبر الخيال لا بالعكس. لان ما يقوله هو حقيقة متبرجة في ثوب خيال لا خيال مسبوك في قالب حقيقة. وليس مصادفة أن يتخذ المويلحي من أبي العلاء المعري نموذجا لمحاكاته الروحية. فمن المعلوم أن المعري هو النموذج الخالد للروح العربي النقدي والنموذج المتسامي للروح النقدي الإنساني. وكما سبح المعري في خياله ليظهر الحقيقة كما هي، فان المويلحي سعى أيضا لمحاكاته التاريخية من خلال إبداع وجدان نقدي مواز لما أبدعه المعري قبل قرون. لكن إذا كان نقد المعري يجري ويسري في شرايين الخلافة الثقافية، فان نقد المويلحي يسير في اتجاه "تنقية" الدماء الملوثة للنهضة العربية الجديدة وتوجيهها صوب ضبط نبضات قلبها الآخذ في الحركة. وجعل من نقد التقليد الأجوف للغرب مقدمة نقده للواقع المصري (والعربي). وتتبع هذا التقليد في مختلف أشكاله بما في ذلك في اللغة. فإذا كان معنى كلمة "السوابق" الجياد، فإنها تعني الآن "ديوان تقييد أوصاف المتهمين". وإذا كان معنى كلمة "الشهادة" هو شهادة الجهاد، فإنها تعني الآن "ورقة يأخذها التلميذ". إضافة إلى هذا التغير يجري استعمال كومة من الكلمات والتطفل بها مثل الاوتيل واللوكانده والبوضة والكلوب والاكسبريس والمانيفيستو وغيرها. ولم يقف التقليد عند هذا الحد، بل تعداه إلى الملبس والمأكل والسلوك والتفكير أيضا. بحيث أدى ذلك إلى صنع سبائك من الشخصيات الاجتماعية العائمة بحد ذاتها وراء فضاء الغرب والشرق. لهذا نرى المويلحي يتكلم عما اسماه بحركة الناس التي لا هي شرقية ولا هي غربية. بمعنى دوران الجميع في حلقة مفرغة. وذلك لدوران الناس في تقليد لا يؤدي في نهاية المطاف إلا إلى تجميع الرذيلة وقولبتها في نمط وسلوك الدولة والمجتمع والأفراد. من هنا استنتاجه القائل، بان المصري في أخذه بالمدنية الغربية مثله مثل المنخل يحفظ الغث التافه

ويفرط في الثمين النافع. لقد أدى ذلك إلى فساد وتحلل البنى الاجتماعية والسلوك الاجتماعي عند مختلف الفئات. ولم يكن ذلك نتاج أسباب خاصة بالثقافة الغربية كما هي، بل لأسباب مرتبطة بكيفية دخولها إلى الشرق. وعلى ذلك بنى استنتاجه القائل بان سبب فساد الأحوال في الأمم الشرقية يعود إلى أن دخول المدنية الغربية إليها كان بغتة كما أن تقليد الشرقيين للغربيين في جميع أحوال معاشهم كالعميان لا يستنيرون ببحث ولا يأخذون بقياس ولا يتبصرون بحسن نظر ولا يلتفتون إلى ما هنالك من تنافر الطباع وتباين الأذواق واختلاف الأقاليم والعادات. وأدى ذلك بهم إلى أن يتركوا جميع ما كان لديهم من الأصول لقويمة والعادات السليمة والآداب الظاهرة ونبذوا ما كان عليه أسلافهم من الحق، فانهدم الأساس.

لقد أراد المويلحي القول، بان الأبعاد الإنسانية والمعنوية العميقة في مصر تكمن فيما وضعته الحضارة الإسلامية على لسان فلاسفتها ومتكلميها وأدبائها وشعرائها. فقد نطق هؤلاء بلسان أدبهم الذاتي. وهو السر الذي يمكنه أن يعيد لمصر عروبتها الإسلامية ويجدد وجودها، باعتباره الطريق الأمثل لتحررها الفعلي.

بينما جسد جرجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤) نموذج آخر للوجدان التاريخي للأمة. فقد بدأ حياته الفكرية الحرة بامتحان أخلاقي سياسي، واستمرت لاحقا في اختبار علمي دائم، وانتهت بتحقيق معرفي تجاه التاريخ العربي وثقافته القومية. ومن المكن العثور على صدى هذه الدراما الحياتية المفعمة في عباراته الوجيزة التي عمم فيها مهمة ووظيفة وغاية البحث العلمي في تقديمه لكتاب (تاريخ آداب اللغة العربية). ففيه يكتب قائلا، بأن "من يتصدى للكتاب يجعل نفسه خادما للمصلحة العامة". ولم يكن ذلك في عرف التجربة الشخصية والتاريخية لجرجي زيدان سوى الوجه المعرفي لمسار التجربة الفردية التي ارتقت من حيث مضمونها الفعلي إلى مصاف الاستظهار الجديد للفكرة العربية القديمة القائلة، بان سيد القوم خادمهم. لكنه رفع هذه الفكرة الحكيمة إلى مصاف الحرية الفعلية من خلال ربطها بفكرة المصلحة العامة للأمة والذائبة في أساس إرشادها العلمي. من هنا قوله، بان "الكاتب العام خادم الأمة وولي إرشادها. وعليه أن يبذل الجهد في سبيل مصلحتها". ووجد هذا السبيل فيما اسماه بجمع الحقائق والمحافظة على

سلامة المعنى. وانطلق في موقفه هذا من توحيد خفي لفكرة الالتزام الكامنة في صلب المؤرخ ورجل العمل وجوهرية الحقيقة كما هي. وكتب بهذا الصدد يقول، بان "الأمة في حاجة إلى الحقائق أكثر من حاجتها إلى الألفاظ".

ولم تكن هذه الفكرة المنهجية والعملية العميقة معزولة عن تجربته في ميدان التاريخ واللغة. بل يمكننا القول، بان مسار التجربة الشخصية والمعرفية لجرجي زيدان هما وجهان للتاريخ واللغة. وكلاهما يشكلان الروافد التي بلورت شخصيته وأثرها أيضا في إرساء أسس الحصانة الثقافية لوعي الذات العربي الحديث. إذ لا يعني احتياج الأمة إلى الحقيقة أكثر من الألفاظ سوى الإدراك الجديد لأوليات الرؤية المنهجية التي استحكمت في إنتاجه العلمي ومواقفه النظرية والعملية. بمعنى إدراك أولوية الحقيقة والباطن والمعنى بوصفها أرصدة المستقبل. لاسيما وان جرجي زيدان كان يشدد وبالأخص في أواخر أعماله الناضجة على أن ما يكتبه موجها بالأساس للناشئة، أي لأجيال المستقبل. ليس ذلك فحسب، بل وان ما كان يخطط له وينفذه من كتابات بهذا الصدد أقرب ما يكون إلى موسوعة وعي الذات الثقافي القومي. وهذا بدوره ليس إلا الصيغة الجديدة والتوليف الواعي لما في تيار "طلاقة اللسان" و"تحصين الأركان" من تراكم قومي وثقافي.

فقد أدى تعمق وعي الذات العربي الذي جرى بأثر توازى المسار الذي قطعه كل من تيار "طلاقة اللسان" وتيار "تحصين الأركان" إلى تفعيل هواجس الضمير الملتهب وإدراك قيمة الهموم الكبرى والصغرى بالنسبة للتعامل مع كل ما له علاقة بالحاضر والمستقبل. فقد شارك كلاهما بالغوص في بحار اللغة والتاريخ، بمعنى ولعمهما بقضايا المجرد والملموس في التاريخ القومي والثقافي. وإذا كان لهذا الاختلاف فضيلة نظرية كبرى ورذيلة عملية بمستواها في حالة عدم تداخلهما في تأمل الحاضر واستشراف المستقبل، فانه شأن كل تواز في الحياة لابد له من أن يتقاطع في محطات العبور أو الوصول. مما يولد بالضرورة شرارة الهيجان العارم حينا، وطغيان الفرح والابتهاج حينا آخر. وليس مصادفة أن يتسلل هذا التقاطع بأشكال ومستويات مختلفة ومتباينة إلى أذهان واعيان النخبة

الفكرية الجديدة الناشئة آنذاك. إذ يمكننا العثور على صدى هذه الحالة في إبداع مختلف شخصيات المرحلة، لكن ذروتها الأولية تجسدت في شخصية وإبداع جرجي زيدان.

فقد حقق جرجي زيدان في حياته وفكره ومصيره تذبذب الحالة الحرجة لتوليف اللغة والتاريخ المتراكم في وعي النهضة العلمية والأدبية العربية الحديثة، بوصفها وحدة ضرورية لوعي الذات القومي والثقافي. وفي هذا تكمن مأثرته الكبرى بالنسبة للعقل والضمير العربي الجديدين. وذلك لأنه استطاع بقدر واحد السير إلى الأمام خطوات كبرى بتقاليد الرؤية الجديدة عن قيمة التاريخ واللغة، وتوحيدهما بمعايير الرؤية النقدية ووعي الذات التاريخي.

فقد كانت بدايته في مجال البحث التاريخي بحد ذاتها مؤشرا خفيا يحتوي على كمون الرؤية القومية والثقافية. وذلك لان البحث التاريخي الكبير وهمومه الوجدانية والواقعية المتنوعة عادة ما يضع الباحث أمام إشكاليات المعاصرة ومقارنات المنهج العقلي. مع ما يترتب عليه من تراكم علني ومستتر لعناصر العقل الثقافي النقدي، أي ذاك الذي يخرج على حدوده المرحلية ولكن من خلال الرجوع إلى مرجعياته الذاتية الكبرى. ومن الممكن رؤية كل هذا التراكم العقلي النقدي الثقافي الكبير في شخصية وإبداع جرجي زيدان من خلال النظر إلى تطور اهتمامه وأفكاره بمختلف قضايا التاريخ. إذ نقف أمام حلقات متراكمة في سلسلة وعيه التاريخي، بدأت بدراسة تاريخ العرب ما قبل الإسلام، ثم تاريخ الإسلام، ثم تاريخ التمدن الإسلامي، ثم تاريخ اللغة(العربية) وتاريخ آدابها. لكنها حلقات لم تكن منذ البدء محكومة بوعي مستقبلي واضح أو بفلسفة لها مبادئها وقواعدها وقيمها، بقدر ما أنها ترابطت في مجرى التجريب العقلي النقدي الباحث عن مبررات وأهمية النهضة الحديثة.

فقد كان هاجس النهضة القوة الكبرى في تراكم الرؤية النقدية التاريخية لجرجي زيدان. الأمر الذي جعل من طابعها المجزئ في بدايته، والتجريبي لاحقا، يتسم بقدر من العقلانية النقدية. وذلك لخلو هذه الرؤية من اثر التقاليد اللاهوتية

وأثقالها الجاثمة على العقل والضمير. كما أن ضعف التأهيل الفلسفي الأول لجرجي زيدان قد أبقى على اهتمامه محصورا بالتاريخ كما هو. إضافة إلى التأثير الكبير للفكر الأوربي الاستشراقي بهذا الصدد. ومن هذه الحصيلة التي يمكن رؤيتها في كتبه التاريخية الأولية تبلورت النزعة التجريبية بوصفها تجربة نقدية عقلانية. إذ نراه يشير، على سبيل المثال إلى أن ما يكتبه في ميدان البحوث التاريخية، بما في ذلك في (تاريخ التمدن الإسلامي) لا يخلو من مقارنة بالتاريخ الإفرنجي (الأوربي)، لكن المقصود الفعلي منه كان يقوم في إبراز هوية التمدن العربي الإسلامي. إلا أن الجوهري في كل هذه العملية الطبيعة آنذاك هو الانتقال المتراكم في رؤيته التاريخية وتوسع وتعمق محتواها القومي والثقافي. أما البداية الكبرى لها أو أساسها المنهجي والنظري فيقوم في تبلور فكرة جوهرية التاريخ وأهميتها بالنسبة للنهضة الحديثة.

وقد أشار في تقديمه لتاريخ التمدن الإسلامي إلى أن "تاريخ الأمة الحقيقي إنما هو تاريخ تمدنها وحضارتها، وليس تاريخ فتوحها وحروبها". وهي فكرة منهجية نموذجية حاولت للمرة الأولى النظر إلى حقيقة التاريخ القومي بوصفه تاريخا ثقافيا. ووضع هذه الرؤية في تنوع تناوله لتاريخ التمدن العربي الإسلامي. أما الحصيلة التي يمكن التوصل إليها من خلال تتبع تبعه لتاريخ التمدن الإسلامي فتقوم في تناوله لهذا التاريخ كما هو من حيث مقدماته ومختلف مظاهره كما هي. بمعنى أن فضيلته تكمن أساسا في تناوله للتاريخ باعتباره جزء من معاناة فعلية وصراع متنوع الأشكال والمستويات. إضافة إلى تناوله إياه من خلال استعرض البنية الاجتماعية لتاريخ التمدن العربي الإسلامي.

إننا نقف هنا أمام توسيع وتنويع للرؤية التاريخية تكشف بدورها عن إدراكه لأهمية توسيع وتنويع الارتباط الوجداني والعقلي بالتاريخ القومي. إذ لا يعني توسيع استعمال وإدراج المؤلفات التاريخية في حبكة الرواية سوى توسيع المدى النظري والتراثي والفكري والعلمي في الموقف من التاريخ القومي. وهذا بدوره ليس إلا إحدى الصيغ النموذجية لدمج التاريخ وأحداثه في تذوق المعاصرة من

اجل استثارة الفكرة التاريخية نفسها. بمعنى الارتقاء من حالة النظر إلى التاريخ على انه سلسلة أحداث وحوادث وشخصيات إلى مستوى الرؤية النظرية الثقافية، كما نجدها في تحول اهتمامه بالتاريخ صوب الاهتمام بتاريخ التمدن. وقد كان منهجه هنا يقوم في النظر بصورة نقدية وجديدة للتاريخ العربي الإسلامي من خلال توظيف الكلّ المبدع للتراث في مختلف الميادين من اجل تركيب ورسم ملامح الصورة الحية والفعلية للتمدن.

إننا نقف هنا أمام رؤية تؤسس لما يمكن دعوته بالانتقال من تاريخ الأمة والدولة إلى تاريخ إبداعها الروحي (الثقافي)، أي أمام انتقال حي وفعال من التاريخ الظاهر إلى التاريخ الباطن، ومن الجسد إلى الروح، ومن الإحساس إلى العقل عبر توحيدهما جميعا. بمعنى دفع مسار تحصين الأركان وانعتاق الوجدان صوب الرؤية القومية الثقافية.

ونعثر على ذلك فيما يمكن دعوته بموازاة انتقال فكره وتفكيره وهمومه من التاريخ إلى التاريخ العربي الانتقال بالموقف من اللغة إلى اللغة العربية. وليس هذا بدوره سوى الارتقاء بالفكرة والتفكير من المجرد إلى الملموس، ومن التاريخي إلى الثقافي. إذ لا يعني الانتقال من دراسة اللغة إلى اللغة العربية سوى الوجه الآخر أو المكمل للانتقال من دراسة وتأمل التاريخ إلى التاريخ القومي. فقد كتب جرجي زيدان كتاب (الفلسفة اللغوية) للمرة الأولى عام ١٨٨٦. ثم طوره لاحقا في كتاب (اللغة العربية كائن حي). إذ اكتشف في مجرى تأملاته الأولى عن إدراك القيمة العلمية والأدبية لهذا الصنف من التأليف.

إن الارتقاء بالموقف من اللغة العربية (القومية) كان يحمل في أعماقه ارتقاء بالرؤية العلمية، مع ما يلازمه بالضرورة من توفيق بينهما يجعل من الفكرة الثقافية القومية اشد تجانسا من حيث مقدماتها وأساليبها وغايتها. بمعنى أخرجها من تقاليد الانغلاق العقائدي والديني والأيديولوجي. ومن ثم تحريرها من إسار اللاهوت صوب فضاء الحرية الحقيقية بوصفها ارتقاء بالنفس والعقل

والروح. من هنا فاعلية واستجابة نظرية النشوء والارتقاء الطبيعي في موقف زيدان من اللغة بشكل عام والعربية بشكل خاص.

بعبارة أخرى، لقد أراد زيدان القول، بأن النشوء الطبيعي والارتقاء الطبيعي يحتوي أيضا على معالم الموت. ويحدث ذلك حالما تنقطع اللغة عن جذور الحياة النابضة. من هنا موقفه النقدي تجاه تخلف اللغة وجمودها. وليس مصادفة أن يجد في السجع احد اشد ملامح الانحطاط بسبب هيمنته التامة على الحفظ واللفظ بحيث يجعل منهما مصدر العبارة والفكرة. لهذا نراه يعتبر الإفراط في السجع مظهرا فاقعا من مظاهر تخلف اللغة وصدرا من مصادر استمرار انحطاطها. وذلك لأنه يؤدي إلى أن يبحث المرء عما يلي من كلمة أو عبارة تؤدي أو تستجيب لمتطلبات السمع وليس الفكرة. مع انه اعتبر السجع جميل أن كان بدون تكلف. لكنه حالما نظر إلى القضية ضمن سياقها التاريخي، أي فكرته التاريخية، فانه ربط ذروة تخلف اللغة العربية بفقدان التاريخ السياسي والقومي المستقل. لهذا نراه يربط هذه الحالة بمرحلة سيطرة المماليك. فالألفاظ التي دخلت على العربية هي ألفاظ إدارية متعلقة بالحكومة. واغلبها فارسية أو تركية أو كردية مثل (الاستادار – من له صلة بمال السلطان، والجوكاندار – من يحمل الجوكان مع السلطان في لعب الكرة، والطيردار – من يحمل الطير) وما شابه ذلك. وجميع هذه الكلمات اضمحلت وتلاشت واندثرت. ذلك يعني أن الركاكة بلغت منتهاها في أول القرن الثامن عشر. أما النموذج الأكثر جلاء لبيان انعدام البيان وتفشي الركاكة فقد وجده في كتابات الجبرتي.

إن دراسة اللغة بمعايير فكرة الارتقاء والتطور ووضعها في أساس الموقف النقدي من حالة الانحطاط ليست إلا المقدمة النظرية التي كانت تهدف، كما كان الحال بالنسبة لانتقاله من دراسة التاريخ إلى التاريخ القومي، إلى كشف نموذجها الثقافي العام. وهذا بدوره لم يكن غير آداب اللغة العربية. ذلك يعني أن الاهتمام بآداب اللغة العربية هي الوجه الآخر للتاريخ العربي القومي ولكن بمعايير الرؤية الثقافية. وقد تضمن ذلك بدوره على إدراك متخصص للمهمة والغاية والأسلوب.

ونعثر على ذلك في نحته للعنوان، الذي جعله يقول، بأنه أول من وضع هذا العنوان. كما انه يسعى من حيث غايته إلى الحصول على "فائدة نظرية وعملية". أما من حيث أسلوبه فهو "أشبه بدائرة معارف تشتمل تاريخ قرائح الأمة العربية وعقولها وتراجم علمائها وأدبائها وشعرائها ومن عاصرهم من أكابر الرجال". وبالتالي ليس تاريخ آداب اللغة العربية سوى "تاريخ ما تحويه من العلوم والآداب، وما تقلبت عليه في العصور المختلفة، أو هو تاريخ ثمار عقول أبنائها ونتائج قرائحهم". من هنا تقسيمه إياه "إلى تاريخ آداب اللغة العربية قبل الإسلام وبعده وحسب الانقلابات السياسية".

لقد احتوت هذه الرؤية على ما يمكن دعوته بتوحيد هموم الرؤية التاريخية وتحصين أركانها الثقافية ولكن من خلال البقاء ضمن حيز الرؤية العلمية. ومن ثم التخلص من أوهام المقارنة التأويلية والمفتعلة. من هنا رؤية زيدان المنهجية تجاه أغراض كتابه (تاريخ آداب اللغة العربية)، إذ حصرها أساسا في "بيان منزلة العرب بين سائر الأمم الراقية من حيث الرقي الاجتماعي والعقلي". وذلك من خلال تتبع تاريخ ما "تقلبت عليه عقولهم وقرائحهم، وما كان من تأثير الانقلابات السياسية عل آدابهم"، و"تاريخ كل علم من علومهم على اختلاف أدواره"، و"تراجم رجال العلم والأدب، و"وصف الكتب التي ظهرت في العربية باعتبار موضوعاتها"، و"الاهتمام بما هو باق ويمكن الحصول عليه".
وركز في موقفه من اثر الشرق على مصر ووادي الرافدين. إذ احتوى هذا الموقف على محاولة لدعم أركان الأنا الثقافية واستثارتها في الوقت نفسه من خلال نفي الاستلاب الروحي والدونية المحتملة في المواقف. إلا انه وضع ذلك ضمن سياق الفكرة التاريخية الثقافية الإنسانية العامة القائلة، بان "التمدن الإنساني هو حلقات مترابطة ويؤثر احدها بالآخر".
ومن ثم فإن لكلّ أمة تاريخها الثقافي الخاص رغم تشابه الأمم من حيث طبائعها ومداركها من أكثر الوجوه واختلافها في مواطنها. وجعل من هذه المقدمة منطلقا لفهم الوحدة والتمايز في تاريخ الأمم بشكل عام والأدبي بشكل خاص.
لقد جسد جرجي زيدان رحيق العملية المعقدة لبروز ونمو ولحد ما تكامل الرؤية العلمية والواقعية عن التاريخ الفعلي للعالم العربي، ومن ثم إرساء أسس

الرؤية الأولية لوعي الذات الثقافي. فقد كانت بدايته في مجال البحث التاريخي بحد ذاتها مؤشرا خفيا يحتوي على كمون الرؤية القومية والثقافية. ومع أن بدايتها كانت تتسم بقدر كبير من البحث والتجريب في تاريخ العرب وتاريخ الإسلام، إلا أنها استطاعت في الوقت نفسه أن تبلور فكرة جوهرية التاريخ وأثرها أو أهميتها بالنسبة للنهضة الحديثة. ووجد ذلك انعكاسه في حلقات الاهتمام بفكرة التاريخ العربي (القومي) ثم الثقافي (الإسلامي) ثم القومي الثقافي (التمدن العربي وآداب اللغة) وأثرها أو أهميتها بالنسبة للنهضة الحديثة. فقد ارتقت هذه الفكرة إلى مصاف الرؤية الثقافية في مجرى دراسة التمدن، ثم ارتقت إلى مستوى التوليف بينهما، أي التوليف بين القومي والثقافي. وفي بدايتها كانت جزئية عبر دراسة اللغة (الصيغة المجردة) ولاحقا عبر دراسة تاريخ آداب اللغة العربية، أي كل ما أدى إلى بلورة المرجعية الخفية القائلة، بان وعي الذات التاريخي الثقافي وخصوصية الأدب الذاتي يفترضان ضرورة النهضة الحديثة.

إننا نقف هنا أمام عقلانية فطام تاريخي عن تاريخ الإسلام السلفي العقائدي والمذهبي. ومن ثم مهدت أيضا للعناصر الأكثر فاعلية في مختلف نماذج عقلانيات الفطام واليقين وذلك لأنها كانت تحتوي على فطام ونقد واغتراب (جزئي). وليس مصادفة أن تصبح لاحقا نموذجا للمحاكاة. وذلك لان الفطام كان يحتوي على تجميع وتثقيف وترتيب وتقويم، أما النقد فقد كان يحتوي على تجريح وتوضيح وجدل، بينما كان الاغتراب يحتوي على ابتعاد وانفصال وهروب.

***

الفصل الثالث: لغة الوجدان الذاتي

إن الغموض الذي يلف حقيقة الشخصيات الكبرى الناشئة في مراحل الانقلابات والتحولات العاصفة والمفاجئة عادة ما يسئ إلى فهم مقاصدها. وهي إساءة تتولد في الأغلب عن أعماقها السحيقة والمتضادة أيضا، التي يصعب سبر غورها دفعة واحدة. ويشتد هذا الغموض بالأخص وما يرافقه من سوء فهم، عندما "يتذبذب" المفكر في تفكيره مع انعطافات التاريخ الحادة. وهذه بدورها ليس الا الحالة الطبيعية الملازمة لبلورة الارادة الفاعلة وعقلها الثقافي.

فقد كانت "النهضة" العربية الحديثة ليست عربية من حيث التأسيس والمحتوى، بمعنى أنها لم تكن من حيث معاناتها الفكرية والنظرية تلقائية المحتوى. وفي هذا كانت تكمن اغلب معالم الخراب، وذلك بسبب عدم تراكم البدائل الفكرية من خلال نقد وتذليل الانهيار شبه الكامل والفاسد لمرجعيات المرحلة الدينية الثقافية التي مر بها العالم العربي في ظل السيطرة العثمانية. من هنا ولع التقليد لبعض نتاج الثقافة الأوربية والانهماك الوجداني فيه. بمعنى أنها لم تعمل على إعادة تنقية النفس من خلال وضعها على محك التمرد الفعلي على مرجعيات المرحلة الدينية السياسية وتحللها العميق، أي فسادها الشامل. أما الصيغة الظاهرية للبدائل الثقافية فقد كانت ظاهرية، لانها لم تكن من حيث مقولاتها ومفاهيمها ومناهجها نتاجا تلقائيا ومدركا لمهمة الانتقال البنيوي الشامل والضروري للعالم العربي لانتقاله إلى المرحلة السياسية الاقتصادية في العلم والعمل.

والشيء الوحيد الذي ساهم الرعيل الكبير والكوكبة اللامعة من الشعراء والأدباء هو تعميق لغة الوجدان الثقافي. ومن ثم ساهمت كل مثيلاته الدنيوية في توسيع مدى الوجدان وإضعاف منظومة العقل والعقلانية. والاستثناءات قليل، وبالأخص تلك التي سعت لتوسيع مدى فكرة الحرية والانتماء القومي والإرادة الفاعلة وتحسس قيم الحياة والموت والكفاح المتفاني، كما هو الحال عند أبو القاسم الشابي وبدر شاكر السياب ومحمود درويش وأمثالهم.

إلا أن الشيء الجري الذي كان يحكم إبداعه النظري والفني جميعا هو مساهمتهم في تثبيت وترسيخ لغة الوجدان العربي الحديث.

فقد لا يرتقي اغلب شعراء "النهضة" العربية الحديثة، أي تلك المرحلة ومزاجها الوجداني الذي أنتج على قدر معاناته شعراءه الكبار مثل شوقي وحافظ والرصافي والزهاوي مرورا بابي القاسم الشابي وإيليا أبو ماضي وانتهاء بالسياب ودرويش. وقد غنى وتغنى كل منهم بطريقته ومستواه الخاص في التعبير عن وجدان عام وقدان لأرضيته. ووجد انعكاسه في روح التمرد والإرادة الحية كما هن الحال عند الشابي، أو بالتأمل في وديان الوجود والشك والحيرة أمام أسراره والبحث عما يمكنه إن يهدئ روع المعاناة ويقين الأمان والعرفان. أو تتداخل معارك السياسة والانتماء الذي لا يخلو أحيانا عن سذاجة وتبجح، لكنه يعكس مرام الهيام الفعلي بالماضي والمستقبل كما هو الحال عند شوقي والرصافي. أو أن تحصل كل كمية ونوعية المأساة التاريخية للنهوض والانتكاس العربي الحديث في الصوت العميق المتدفق من أعماق التاريخ والأرض كما هو الحال عند السياب ودرويش. وينطبق هذا على كمية كبيرة من الشعراء المحدثين. وبموازاة الروح الشعري دبج أدباء العرب المعاصرين كل بطريقته الخاصة عن مواقفه من الحاضر والمستقبل وإشكاليات الوجود القومي. فعند جبران خليل جبران نعثر عليها في اختبائه في زهوه الروحي ، مثله مثل إزهار الليل تنير الطريق بعطرها، ومن ثم تغلق على المرء الباحث عينيه، لكنها تفعل فيه قدرة التأمل والخيال. وينطبق هذا على ميخائيل نعمية والكوكبة المستنيرة في مجرى قرنين من الزمن.

لقد كان هذا المكل الشعري والأدبي ضروريا، بغض النظر عن تنوعه واختلاف مستوياته. وذلك لأنه أدى الدور الضروري للوجدان في مراحل الانتقال الكبرى. فقد لعبوا هو دور القوة الساعية لقتل ذاكرة الماضي السيئ. وفي هذا يكمن دورهم وأثرهم بالنسبة لتفعيل الفكرة العربية. وهو فعل أشبه ما يكون بالموت. انه يحرر المرء من ثقل الذاكرة لكنه يجعله جزء منها. وقد يكون أمين الريحاني احد النماذج الحية والكبرى لهذه الظاهرة.

وقد مرت طفولة أمين الريحاني (١٨٧٦-١٩٤٠) وكذلك صباه وفتوته في المهجر (أمريكا). ومن هناك قفل راجعا إلى "مهبط الوحي" العربي بعد أن تعرف على أصوله وجذوره في مرآة الآخرين، وأعجب بها أيما إعجاب. أشار في مذكراته إلى أنه تعرف "سيد العرب النبي محمد" من خلال كتاب توماس كارليل

في كتابه عن (الأبطال وعبادة البطولة). كما أدهشته حضارة أسلافه الأندلسية من خلال كتاب ارفنغ واشنطن (الحمراء). وعندما أراد التغلغل إلى أعماق الروح العربي، فانه عثر عليه في أبي العلاء المعري.

فقد كان خروجه من العالم العربي ورجوعه إليه صدفة. وما وراءها كان هناك تيار الانتماء للعروبة الذي يصعب تفسيره، شأن كل انتماء وجداني صادق بمعايير لمنطق الشكلي. غير أن اليقين الجازم هنا يقوم في أن اكتشافه للنفس لم يكن اكتشافا تاريخيا، بل اكتشافا وجدانيا جرى على خلفية الانكسار الحاد في صيرورة العالم العربي ودوله القطرية، والذي صنع ما يمكن دعوته بالثبات العقلي فيه. فقد بحث الريحاني عن "عروة وثقى" في كل شيئ - من ديمقراطية وملوكية واشتراكية. أي في المتضادات التاريخية لنشوء النظم الاجتماعية وتغيرها. وفي نفس الوقت حاول التأسيس الحقوقي "للعقلية العربية" في نمط الحياة ونظام الحكم. مما أدى إلى دخول كافة هذه الأجزاء المختلفة في ذاته وان تتعايش كمكونات طبيعية صيّرت وجوده الفكري وكيانه الروحي.

فالتاريخ بالنسبة للريحاني هو ليس مادة وعي الذات وأسلوب الرؤية الواقعية وفرضيات البدائل الممكنة، بل مدرسة" المواجهة الوجدانية مع الواقع وآفاقه. وهي مواجهة تحتوي في أعماقها على اثر "لغة الضمير" و"تحصين الأركان"، دون أن تتمثل استنتاجاتهما بصورة متجانسة مع تجاهلها لإبداع الإصلاحية الإسلامية الكبير. لهذا نراه ينتقد بصورة لاذعة آراء كارليل المليئة بأساليب الازدراء والسخرية في تعامله مع الماضي، معتقدا أن هذا الأسلوب لا يليق في سرد التاريخ لأنه كثيرا ما يشوش المعنى الحقيقي فيه. بينما يعتمد على رؤيته عن البطولة والأبطال في التاريخ باعتباره أسلوبا جوهريا في "نسيان" الماضي، من ثم أسلوبا للتأهب نحو مواجهة الحاضر والمستقبل. ويندفع في نفس الوقت إلى "تسويد" الماضي وتعريته من كل فضيلة من اجل ألا ينخدع المرء به. ففي تعليقه على كتاب (خطط الشام) لمحمود على كرد، الذي جعل من تاريخ الدولة العربية الإسلامية نموذجا مثاليا يستحق التعظيم والبعث والمحاكاة نرى الريحاني يبحث في التاريخ السوري (العربي) عما اسماه "بالنكسات". بحيث يقدم لنا في كتابه (النكسات) صورة مضادة تماما "للصورة الجميلة" عن التاريخ العربي. إذ يجعل من تاريخ سوريا سلسلة من النكسات القبيحة ابتداء من "الاستيلاء المصري" عليها وانتهاء "بالمماليك"، مرورا بالآشوريين والفرس

والسلوقيين والأنباط والغساسنة والرومان والعرب والصليبيين وهولاكو! ويتحول تاريخ سوريا عنده هنا إلى سلسلة من الهدم والردم والخراب والدمار. إضافة لذلك أدت "موضوعية" الريحاني الوجدانية في التعامل مع "أحداث" التاريخ "السوداء" فقط إلى أن يتناسى دورته. وهو نسيان له قيمته الإيجابية فيما اسماه الريحاني نفسه بضرورة تناسي، لان الهاجس المباشر وراء "اكتشافاته" للنقاط السوداء في التاريخ يتلألأ في بحثه عن العدالة والسلم والحرية والتسامح والعمران. مع أن كل هذه القيم لا يعقل إدراكها بمعزل عن نقائضها. وذلك لان عمق محتواها نفسه يتحدد تاريخيا بمدى وسعة وعمق وجوه الشر والظلم والاستبداد.

إن تحويل التاريخ إلى "نكبات متواصلة"، لا يبدع وعيا ذاتيا، بل يؤدي في أفضل الأحوال إلى بلورة رؤية نقدية عادة ما تحفر فجوة الانفصال والانقطاع الثقافي مع التاريخ الذاتي. وأقصى ما يستطيع الوعي الفردي والقومي بلوغه فيها هو حدود القيمة الوجدانية للأبطال. وهو السبب الذي جعل الريحاني يطالب الإنسان العربي بقراءة التاريخ من اجل إدراك اللب فيه، و"من اجل نسيان قريضه وقوافيه". ووضع هذه الفكرة في عبارته القائلة "اقرءوا التاريخ متفهمين روحه وروح أبطاله، فتودون إذ ذاك أن تنسوا الماضي". ومع أن "نسيان الماضي في قريضه وقوافيه" يعني بالنسبة للريحاني استذكار أبطاله وذواته القوية والفاعلة، والذي نعثر عليه في إلحاح الريحاني على أن يكون هذا النسيان "مقدمة كتابة صفحة جديدة في تاريخ هذه البلاد"، إلا انه لا يؤدي فعليا إلا إلى اجترار تجارب الماضي والوقوع في دورة التاريخ التجريبية. وذلك لان الوجدانية العارمة لا يمكنها خزن تجارب الماضي ولا جعلها وسيلة لترسيخ وعي الذات الثقافي ونفيه الدائم.

لقد "حرر" ذلك آراء الريحاني من هاجس الحصانة الذي ميز آراء أسلافه كالطهطاوي وخير الدين التونسي، وأبقى في نفس الوقت عليه بهيئة ذرات منحلة لا يجمعها نظام، كما هو جلي في مقارناته بين الشرق والغرب. أما مساعيه لتوليفهما في سبيكة جديدة، فإنها مجرد تمني يستحيل تحقيقه، لأنه من مكونات مختلفة. فنراه يعظم إنجازات الغرب الأوربي في مختلف الميادين بحيث جعل منه نموذجا للمحاكاة وحافزا للرقي والتمدن الشرقي من جهة، وينتقد بصورة جلية ومستترة ما يتميز به هذا التمدن أوربي من نواقص جوهرية.

شكلت هذه الآراء بمجموعها المقدمة المعنوية لتأسيس الفكرة القومية، أو الانتماء الوجداني العقلاني للعالم العربي من اجل تذليل تجزئته الداخلية. ومن هنا دعوته إلى ما اسماه بضرورة "رفع القومية على العصبية الدينية والمذهبية". كما طالب برفع "الحياة المدنية على الدين"، وتفكيك الطائفية والاستعاضة عنها بالوطنية التي تشل "الوحدة الجغرافية" ركنها الأول. وإذا كان في البداية يقول، بأنه "لا حياة للسوريين واللبنانيين دون العربي، ولا حياة للعربي مع العصبية والتجزئة"، فانه أصبح يقول "كونوا عرب أولا ثم سوريين ولبنانيين وفلسطينيين". بل اخذ يطالب بعد ذلك "بموت العصبيات، باستثناء عصبية واحدة هي العصبية العربية".

فقد وجد الريحاني في غياب العصبية العربية عصب المشكلة، التي لازمت فقدانهم للحرية. وهو سبب نقده اللاذع والشديد والمتطرف أحيانا للسيرة التركية والأتراك. فعندما تعرض "لنكبات" العالم العربي، فانه صاغها بالشكل التالي: "وجاءك هولاكو عدو العمران، وتيمورلنك عدو الإنسان، وابن عثمان كابوس الزمان". واعتبر النزعة التركية وبقاياها أحد الأسباب الخطرة لاستمرار انحطاط العالم العربي وقطع السبل أمام ارتقاءه الأدبي. إذ اعتبر بقايا الظواهر التركية في الحياة الاجتماعية والسياسية خطرا على الدولة والمجتمع. فعندما شاهد بعض مظاهر الأبهة عند الملك حسين، تساءل "أن كان في الحجاز يبتدأ التتريك أم ينتهي"؟ واعتبر ضعف الملك حسين ناشئا عن تشربه بالروح التركية بسبب عيشه بينهم ما يقارب العشرين سنة. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه "مهما كان من انتصار العرب على الترك في الحجاز وفي سوريا باسم الدين أولا، فان انتصار الروح التركية على زعيم النهضة وكبيرها، إنما هو راس الخيبة". ومن هنا يمكن فهم سبب تمجيده لشخصية محمد الادريسي، الذي وجد الريحاني فيه "عربيا صميميا وجسورا في سبيل ما يبتغيه، يحالف أية دولة كانت على عدائه للترك". كما أيد فكرة الادريسي القائل، بان "أكثر ما تضرر العرب به هو من الأتراك".

دفع الريحاني أولوية العروبة على كل معيار آخر. ووضعها في صلب تصوراته عن الاستقلال والحرية والرقي والتمدن وبناء الدولة العصرية. وانطلق من "الحقيقة التاريخية" المباشرة والقائلة، بان "العرب كانوا قبل الإسلام والنصرانية، وسوف يبقون بعد النصرانية والإسلام". ولم يقصد ه بذلك وضع أحدهما بالضد من الآخر، بقدر ما كان يقصد تمجيد الكيان الثقافي العربي

وضرورة استقلاله في العلم والعمل. ووجد في ذلك استجابة حقيقية لحقيقة الإسلام نفسه، بل أن صيرورته الروحية والوجدانية العربية كانت بمعنى ما الاستجابة الحقيقية لحقيقة الإسلام الحضارية كما عثر عليها للمرة الأولى في كتاب (الحمراء) لارفنغ واشنطون، الذي دفعه للرجوع إلى "مهبط الوحي والنبوة – الجزيرة العربية". وعلى الرغم ن تأكيده المتكرر على انه مسيحي عربي، فان انتماءه الواعي للعالم العربي جعله اكثر قربا من الإسلام وأشد اندماجا بمكوناته الثقافية. وهو إدراك أوصله إلى القول بأنه لا يمكن للعربي ألا يكون مسلما للثقافة الإسلامية. وهو "قدر" تحسسه للمرة الأولى عندما وصفه ويلز في تحدى مقالاته بعد لقائه به "بالسوري المسلم"!

كما جعل الريحاني من العروبة معيار الحقيقة التاريخية أيضا. فالفضل الأكبر في بروز سوريا و"عظمتها التاريخية تعود للفتح الإسلامي واستعراب شعوبها". بل نراه لا يجد في تاريخ سوريا شيئا يستحق التقدير والاعتزاز من جانب ذاتها والعالم سوى "الحقب العربية المجيدة"، التي كانت "الدولة العربية العزيزة الجانب، التي استمرت نحو تسعين سنة، وبالتدقيق إحدى وتسعين سنة وعشرة اشهر، هي الوحيدة الحقة، وما عداها مجرد تخبط بالدماء". وليس هذا الغلو العروبي، الذي يتجاهل قيمة العروبة في الكل الإسلامي اللاحق سوى الصيغة الوجدانية الحساسة في مساعيها استنهاض العروبة الخالصة من تحت رماد العثمانية المحترقة في أتون التحلل والفساد. لهذا نراه يضيف "سبب الجهل" إلى جملة الأسباب التي أوردها محمد علي كرد في بحثه عن شقاء سوريا في ظل السيطرة التركية. والمقصود بالجهل هنا هو جهل الأمة بذاتها. وأوصله ذلك في نهاية المطاف إلى إقرار ضرورة بلوغ الأمة إدراك وجودها المستقل من اجل تلافي مصيرها كدمية تتلاعب بها أيادي الأمم الأخرى. ولكي لا يجري استخدام الدول الأجنبية أيا كانت أغراضها، كما استخدمتها الدولة العثمانية. وطالب سوريا بالتخلص من ارث الماضي العثماني القائم على مبدأ "دفع الخراج وأكل الكرباج". لهذا نراه يقدر عاليا كل إنجاز مهما بدا صغيرا في مساعي الاستقلال الذاتي العربي، واستعادة الأمة العربية لكيانها الخاص.

إن الشعر العظيم هو بداية ونهاية الوجدان الاجتماعي للأفراد والأمم. فهو يتمثل الطفولة والكهولة دون أن يقع في سذاجة الأولى وخمول الثانية. انه يقف وراء ذاته ويتحصن بها، باعتباره شعورا صادقا عما يختلج في الأعماق السحيقة للأمم، ويتأمل أبعادها المرئية وغير المرئية كما لو انه يرى أفق وجوده في الخطوط الواقعية والوهمية لتماس الأرض والسماء، وافق معاناته في تأمل انفصام أو التئام الروح والجسد عند الأفراد والجماعات والأمم. فهو يجود بنفسه في انبساط أنغامه الباطنة عندما يتحسس اندفاعة الصعود وحركتها الحرة، وينتقم لذاته في عباراته الصماء عندما يتحسس السقوط والهاوية. وفي مجرى ذلك يبني "قواعد" وجوده، باعتبارها قواعد وجدانه وشعوره الخالص في تحرير النفس وإلزامها في نفس الوقت بالبقاء ضمن حدود الواجب التاريخي والمثالي.

إلا أن ما يميز الشعر هو عدم تقنينه السلوك بمعايير الفرض الواجب وفرض العين، ولا بحدود الحلال والحرام وفرضيات المندوب والمكروه، لان الفروض والحدود جميعا بالنسبة له حرية لا قيود. وهي المعضلة التي تلازم وجوده ووجدانه للحرية، باعتبارها مصدر إلهامه الذاتي ومعيار قيمته التاريخية في نفس الوقت. وقبل أن تجري إثارة هذه المعضلة أمام الوعي الأدبي العربي بشكل عام والشعري بشكل خاص، كان لابد لها من أن تمر بدهاليز المدارس الأدبية والفكرية والسياسية.

فقد تجمعت في هذه المعضلة واستثيرت كوامن المدارس والفرق كلها. فقد كان وجدان الحرية من فقدانها. وفي هذه المفارقة تفجرت كوامن الوعي العربي الذاتي، التي لم تعد مرتبطة بادراك حالة الانحطاط لأواخر المرحلة العثمانية وتأمل ملامحها الناتئة على خلفية التمدن الأوربي، بل وبفعل تحسس البون الشاسع بين نماذج الرفعة المتسامية لائمة الإبداع العربي الإسلامي الأصيل وتفاهة العينات المنتشرة حينذاك.

وأول من شعر بهذه المفارقة أهل اللغة وأدباءها. إذ لم تكن النهضة العربية حينذاك سوى نهضة أدبها ولغتها. وترتب على ذلك بالضرورة تراكم شحنات الشعور الذاتي. إذ منها كان يمكن استقاء مفردات اللغة الأدبية بشكل عام والشعرية بشكل خاص. ومن هذا الاستقاء تراكمت لغة الشعور الذاتي، بوصفه التيار الوجداني لوعي الذات العربي.

وهو واقع تحسسه بصورة بليغة سليمان البستاني (١٨٥٦-١٩٢٥) عندما وقف أمام مهمة ترجمة الإلياذة. وهي مهمة كانت تختبئ وراءها بصورة غير واعية مهمة الإفصاح عن ضرورة إحياء العربية كأداة للعروبة. فقد وضعت الإلياذة أمامه مهمة البرهنة على قدرة العربية المتخفية وراء مؤلفات الأقدمين استنطاق ذاتها بما في ذلك في تحسس عوالم الإلياذة القديمة. فالإلياذة أقدم من الشعر الجاهلي. ومن ثم فان الجديد فيها هو جديد العربية في مواجهة ذاتها المعاصرة ومدى قدرتها على تحدي نفسها. إذ ليس في الإلياذة "معاصرة" من حيث موضوعاتها وروحها ورموزها ونظرتها للعالم. كما أنها لا تشكل ثروة معنوية بالنسبة لوعي العربي، وغير قادرة على احتلال موقع المعلقات في الوجدان الشعري العربي.

فالمعلقات ليس من تعليق قصاصات الورق على جدران الكعبة، رغم ما في هذا الخيال من "تقديس" للإبداع الذاتي، بل من تعلق الذاكرة العربية ووجدانها التاريخي في النماذج المثلى لذواتهم الأدبية. فقد ثمن المنتصر فيهن والمهزوم، الممدوح والمذموم رفعة الكلمة والمعنى. كما أن المذهبات لم تكن من خطوط أو خيوط الذهب، رغم ما في هذا الخيال من "تثمين" للإبداع الذاتي، بل من لمعانها المتوهج في الذاكرة العربية ووجدانها التاريخي.

إخلاصها للحقيقة. وان تاريخ العربية دليل على ذلك. فقد كانت سابقا في مقدمة اللغات اتساعا لكل صورة ومعنى. وشأن كل كيان حي، فان اللغة العربية عرضة للتبدل والتغير والتطور. والعربية قادرة على استيعاب الجديد في العلوم والحياة، لاسيما وان تاريخ تطورها هو تاريخ الاستخراج الذاتي والاستحداث المتنوع للمعاني، كما يقول البستاني. أي أن ارتقاءها وتبدلها هو حصيلة معاناتها الذاتية، التي شكلت كيانها التاريخي وكينونتها الدائمة في العبارة والمعنى، بوصفهما طرفي المعادلة الأساسيين في الشعر.

فالشعر ليس شعور صادق بالوجود فحسب، بل وحدس واحدي للمعنى القائم وراء تنوع الظواهر والأشياء والعوائق والعلائق. من هنا قدرته على استقطاب "أرواح المعاني" من لغته القومية. وهذا مستحيل دون استعداد اللغة نفسها على تمثل الجديد في معان جديدة قادرة بدورها على مد الشعور بمادة تعبيره، وشحذ قواه على تأمل الآفاق "المجهولة" للمستقبل.

فالشعر مستقبل، والماضي فيه هو ذكرى الأجيال المستحيلة في معاناة المعاصرة وإشكالاتها. وبالتالي فان الجديد فيها شعر، كما أن الشعر فيها جديد. وهي معادلة تصنع الثورة الدائمة بهيئة انقلاب مفاجئ أو تغيير عاصف أو فورة جياشة أو انبساط متسام للروح، والتي عادة ما تتغلغل مسبقا في مسامات اللغة. وذلك لان اللغة هي كيان قادر على تقبل كل شيء، ومتصير في كل هيئة، بسبب استحالة الاستيلاء عليها. وذلك لأنها الهيئة المثلى للاستعداد الذاتي وميدان الحرية الباطنة والظاهرة، التي تتمثل تجارب الأفراد والجماعات والأمم. أما الشعر بوصفه لسان وجداها العارم، فانه يعكس تجاربها وتجارب أفرادها وجماعاتها. وفيه تتبرعم أجنة الثورة. وهي ظاهرة لاحظها المازني (١٨٩٠-١٩٤٩) عندما قال، بان كل ثورة وانقلاب هو إيذان بمولد فكرة أو مذهب يحسسه الناس جميعا وينشأ الشعراء ليعبروا عن هذه الفكرة أو هذا المذهب.

غير أن الثورة في الشعر هي ليست ثورة على الواقع كما هو، بقدر ما أنها استنهاض له بمعايير الوجدان الخالص. لان الانقطاع في الشعر هو انقطاع عن تجارب الماضي. والثورة ليست قطع، بل تثوير لروح الإبداع. وهي عملية غير متناهية ومحدودة في نفس الوقت باللغة وتقاليد إبداعها الحر. وقد كان نجيب حداد (١٨٦٨-١٨٩٩) على حق عندما كتب في مقالة له بعنوان (مقارنة شعر العرب بالإفرنج) عن أن الشعر العربي متفرد بنفسه، نشأ في بلاد العرب وجرى على ألسنتهم وحدهم دون سواهم، على عكس الإفرنج وغيرهم الذين أخذوه عن اليونان والرومان. لقد أراد القول، بان الثورة الممكنة في الشعر العربي هي الاستمرار في تقاليده. وهي فكرة عمقها جميل صدقي الزهاوي(١٨٦٣-١٩٣٦) في مقالة له بعنوان (النثر والشعر) كتب فيها يقول، بأنه ليس من الحسن أن يراد من لغة نشأت في أمة للتعبير عن شعورها، هي بحد ذاتها نتاج خاص لمعاناتها الحياتية في عصور طويلة، أن تعبّر عن نماذج لمشاعر أمة أخرى. أي أن لكل أمة تجاربها وتاريخها. أما عظمة إبداعها فمتوقف على كيفية تعبيره الخالص عن تجاربها

الذاتية. وبالتالي فان استعارة النماذج من الآخرين أو تقليدها لا يؤدي إلى ثورة، بل يؤدي إلى صنع سراب الأوهام. والشعر ليس وهم، بل تعبير عن شعور الأمم. ومشاعر الأمم مختلفة، لان تجاربها متباينة. لهذا اعتقد انه لا ضرورة ولا معنى لنقد القصيدة العربية على تنوع ما فيها انطلاقا من "نموذجية الغرب" في الشعر. إذ لا نموذجية في شعر الغرب لغيرهم. والقصيدة العربية هي نتاج معاناة طويلة وأكثر عراقة في ألوانها وفنونها. أنها كالروض الغناء محتوية على مختلف الأزهار. هذا بدوره اقرب إلى الطبيعة. وليس فيه ما يؤخذ عليه غير كونه ينافي ما يفعله شعراء الغرب. وأخيرا أن لكل أمة سياق ونزعة ليست لأختها، كما يقول الزهاوي.

لقد أراد سليمان البستاني استنهاض تاريخ العرب وتقاليدهم وأديانهم وشعرائهم وزعمائهم وقادتهم ومعاركهم من خلال العربية بوصفها الخزين اللغوي لتجاربهم. وهي تجارب متنوعة وعريضة احتوت على استعداد لتجسيد كل المعاني الممكنة. فمجرد قدرتها على احتواء معاني إحدى التجارب اليونانية القديمة المثلى دليل على سعتها وعظمتها، لأنها تحتوي إضافة إلى ما فيها من إمكانية تمثل تجارب اليونان في آدابهم وعاداتهم وأساطيرهم وعباداتهم. لهذا جعل من الرجوع إليها رجوعا إلى أخلاق أمته. ولم يقصد البستاني بذلك إعادة إنتاج الجاهلية، بقدر ما كان يطابق ذلك مع جوهرية العروبة الخالصة. إذ لم تعن إشارته إلى اثر "الأسواق الشعرية"، مثل سوق عكاظ في تاريخ توحيد اللغة سوى أهميته بالنسبة لسعة اللغة وعراقة تقاليدها الخاصة في توحيد العرب. أي ليس العرب من وحّد اللغة، بل اللغة هي التي وحّدتهم في أمة. ولعب "سوق الشعر" دورا هائلا بهذا الصدد. فهو الميدان الذي وحّد الزمن والانتماء والحركة في كلّ واحد، بحيث جعل من أسواقهم ميدانا للبيع والشراء والإبداع والعطاء. وهي وحدة نموذجية شكل الإسلام في وقت لاحق نتاجها الطبيعي.

فقد تمثل الإسلام وحدة الزمن والحركة، أي المادي والمعنوي، الطبيعي والماوراطبيعي في رؤيته وعقائده وعباداته. كما تمثل اعتدال العلاقة في كل شيء. فأسواق العرب هي وحدة الروحي والمادي، الديني والدنيوي، والتي شكل الشعر إلى جانب الحج تجلياتها النوعية المثلى. مما جعل من المكونات العربية – الإسلامية جواهر ضرورية بالنسبة للشعر العربي (المعاصر). وبهذا المعنى كان عبد الرحمن شكري (١٨٨٦-١٩٥٨) على حق عندما كتب في مقال له بعنوان

(آراء في الشعر) على أن الأدب الأوربي ينبغي أن يكون بالنسبة لنا في المنزلة الثانية، ولا يكون الاطلاع عليه مفيدا إلا بعد دراسة الأدب العربي في العصور المختلفة. وهي فكرة وسعها وعمقها احمد زكي (أبو شادي) (١٨٩٢-١٩٥٥) في تشديده على أن الفكرة القومية هي أجلى وأبهى مظاهر النهوض السياسي في القرن العشرين. والشاعر القومي كيفما كانت عقيدته ودينه محتم عليه أن لا يغفل الماضي، وان لا يكون من المتجردين، فان التجرد ليس من مستلزمات التطور والتجديد، بل قد يكون من اضداده.

ووضع عبد الرحمن شكري (١٨٨٠-١٩٥٨) مقدمته الفكرية المذكورة أعلاه في استنتاجه القائل، بان هناك حقائق لا يجوز إنكارها بالنسبة لنا، منها أن الأدب العربي مرتبط ارتباطا وثيقا بالدين الإسلامي. فالعرب لا يمكنهم تهديم الأدب العربي الصميم دون الإساءة إلى الإسلام، الذي يعتبر القرآن أحد معجزاته الكبرى. رغم أن الشاعر ليس إماما دينيا. وان كان من جهة أخرى مطالب في الشرق بان يعتبر الدين من المشخصات القومية لامته. وهو استنتاج صائب من حيث إدراكه لماهية العلاقة بين الماضي والحاضر وبين الثقافة التاريخية والمعاصرة، وصيغة تجليهما في التاريخ العربي، وكذلك ضرورتها بالنسبة للتجديد والحداثة. والمسألة هنا ليست فقط في أن القرآن هو كتاب الإسلام واكبر معجزاته بالنسبة لمعتنقيه، بل ولأنه المصدر الماوراطبيعي لوجودهم الطبيعي. أي المصدر "الخالد" للعربية. وسواء جرى التطرق إليه بمعايير القديم والمحدث الكلامية أو بمنطق الثقافة المعاصرة، فكلاهما يؤديان إلى حقيقة واحدة مفادها جوهريته بالنسبة للغة العربية وآدابها وشعرها.

وعلى هذه الخلفية تبدو آراء وأحكام إسماعيل مظهر (١٨٩١-١٩٦٢) بهذا الصدد خطوة كبيرة إلى الوراء. ولعل مفارقة الظاهرة تقوم في أن إسماعيل مظهر ولد في وقت كان سليمان البستاني منهمكا في ترجمة الإلياذة ووضع مقدمة نظرية بمستواها للشعر. بهذا المعنى كانت أحكام إسماعيل مظهر جفاء وجهلا بالعلم والثقافة من جهة، وتسطيحا للوقائع وتشويها لها من جهة أخرى.

وقد كان الرد غير المباشر لعبد الرحمن شكري على هذه الآراء سليما عندما شدد على أن التعصب ضد الأديان يفقد الشاعر اتزانه وقدته الفنية الذوقية. وينطبق هذا على كل تعصب لرأي سياسي أو اقتصادي. إذ انه قد يفقد الشاعر بصيرته النفسية وذوقه ويقلل من قيمة شعره. لقد أراد القول، بان التعصب للغرب

والآرية والفرعونية وما شابه ذلك يؤدي في ظل الواقع المصري والعربي آنذاك إلى فقدان الاتزان والقدرة الفنية والذوق. أما في ميدان الأحكام النظرية، فانه يؤدي بالضرورة إلى إعادة إنتاج الاستلاب والفراغ المعنوي. وهي هوة لا تصنع شعرا بل خيالا مريضا.

ولم تكن آراء إسماعيل مظهر والعقاد الآنفة الذكر سوى خيال مريض مبني على تعصب أجوف لأراء غربية غريبة بحد ذاتها جرى ترديدها دون أدنى تمحيص عقلي نقدي. إذ يكفي المرء مطالعة أي ديوان من دواوين الشعراء العرب والمسلمين الكبار ليكتشف دنيوية الأدب العربي – الإسلامي من حيث مقدماته وحوافزه وصوره وغاياته، بمعنى تعبيره عن مختلف جوانب الحياة المادية والروحية للمجتمع والفرد والثقافة ككل. ثم انه لم يكن ملزما بمحاربة الدين أو وضع الديني بالضد من الدنيوي وذلك لافتقاد هذه "الضرورة" في نظام الثقافة الإسلامية وطبيعة عمرانها (مدنيتها). فالإسلام ليس فقط دين أو عقيدة دينية، بل رؤية كونية. بهذا المعنى لم يكن بإمكانها "تقييد الخيال" أو "صد الروح الشعرية" وما شابه ذلك. بل على العكس. أنها وسعت الخيال إلى أبعاد غير متناهية، تجلت في حصيلتها بمجمل الإبداع العظيم للثقافة الإسلامية، الذي كان وسيبقى أحد المصادر الخالدة "للروح الشعرية" و"خيالها المبدع"، بفعل احتوائه على هذا الكم الهائل من النماذج الشعرية المثلى.

وينطبق هذا أيضا على ما يسمى "بضعف الخيال". فخيال المعري (الضرير) أوسع وأعمق واصدق وأدق واكثر سموا وتحررا من خيال دانتي وميلتون. والإبداع العظيم هو المقيد بالقدسيات لا المتحرر منها. غير أن "القدسيات" فنون. ولا ضرورة أن تكون أيا منها نموذجا للجميع. فلكل ثقافة ومرحلة "قدسياتها". والإبداع العظيم هو القادر على بناء منظومة أو رؤية نموذجية تستمد مقوماتها من تحسس وإدراك الأبعاد الطبيعية والماوراطبيعية للإشكاليات الجوهرية للحياة والإخلاص في الإبداع للحق والحقيقة. وسواء جرى ذلك بصورة واقعية أو خيالية أو دمجهما أو بأي صورة أخرى! فالصور أعراض ضرورية لمعان جوهرية. وقيمة الواقعية والخيال وأثرهما في الإبداع الشعري متوقف على عمق وسعة التجارب الاجتماعية ومستوى وكيفية انعكاسها النموذجي في الثقافة التاريخية للأمم.

بصورة أخرى ليس الخيال والواقعية من يصنع شعرا، بل الشعر يصنعه الصراع من اجل الحرية. وان تحسس وإدراك قيمة التجانس والوحدة في الوجود والإخلاص للحق والحقيقة يصنع شعرا. ذلك يعني أن الإبداع الشعري العظيم مرتبط على الدوام بالتحسس الوجداني العميق لوحدة الخير والجمال والعدل، ووجدانهم الخالص من خلال تناقضات الوجود الحية وصورها النموذجية. وبهذا المعنى يمكن فهم بواعث الرؤية المسطحة والساذجة والمخربة لحد ما عند إسماعيل مظهر وأمثاله، على أنها بواعث البحث عن الحرية المفقودة، وليس إدراكا عميقا لضرورتها بوصفها جزءا من نظام الخير والجمال والعدل المتراكم في تجارب العرب والمسلمين. فهي التجارب الوحيدة القادرة على إبداع شعر عربي عظيم. وهي القادرة على أن تعطي للخيال واقعيته، وللواقع نموذجيته بكل الصور الممكنة من نقد وتجريم وتحريم وكره وبغض وإعلاء شأن وتقدير وهيام وتبجيل وتقديس.

لقد توصل الوعي الشعري العربي إلى مطابقة الخيال مع الحقيقية وجعلها مرجعية ضرورية في الإبداع انتفاضا وجدانيا على فقدان الحرية، ونتيجة لانحلال العلاقة الجوهرية بالتقاليد العربية – الإسلامية لإبداع الخيال والخيال المبدع. فالبحث عن الحرية كان يرسي أسس الحرية نفسها. لأن البحث عنها هو إبداع. وعظمته على قدر تأسيسه لها في العلم والعمل، أي في النظرية الشعرية والشعر نفسه. من هنا بروز مسالة "الأصالة الشعرية"، التي لم تكن بدورها سوى الصيغة الظاهرية لحرية الإبداع ونزوعه المغامر في البحث عن رؤية تعبّر في ميدان الشعر عما حصل في تقاليد الإسلام على تسمية "أنا الحق". وذلك لان حرية الإبداع أصالة. وشأن كل أصالة تفترض فردية فردانية هي نتاج معاناة واعية للإشكاليات الجوهرية الكبرى لتاريخ الأمة وارتباط صميمي بالمرجعيات الثقافية الخاصة، وحدس مخلص بالآفاق المرئية والمجهولة. بهذا المعنى كانت آراء المويحلي (١٨٦٨-١٩٣٠) دقيقة للغاية عندما أكد في مجرى انتقاده شعر احمد شوقي، من أن الشعر هو ألفاظ ومعاني. وبالتالي فان الرجوع إلى العربية والأخذ عن أصلها واجب من جهة الألفاظ. أما من جهة المعاني فان إطلاعه الكبير على شعر الغربيين أوصله إلى أن باعهم فيه ليس أطول من باع الشرقيين، بل أن الشعر الغربي لحد الآن في المعاني عيال على اليونانيين والفرس والعرب. بينما شدد احمد زكي على أن الشاعر هو رسول قومه. وبهذه الصفة يجب أن يكون

بيانه من بيانهم. وبالتالي فخليق به أن يكون أول ناقد لنفسه وان يزن بنفسه حسناته وعيوبه.

وتراكمت في المرحلة الممتدة بين المويلحي ومدرسة وابولو حصيلة الإبداع العربي في بحثه عن الحرية. فقد استعاد احمد زكي في الواقع مضمون الفكرة القرآنية عن أن الله يرسل لكل قوم نبيا بلسانهم. ولكنه طوعها شعريا. وهو تطويع سليم، لان الفكرة القرآنية ذاتها تحتوي في رمزيتها على قدر هائل من الاستعداد للتأويل بسبب تمثلها للمطلق في الموقف مما أسميته بالفردية الفردانية في الإبداع الأصيل، بوصفها معاناة واعية للإشكاليات الجوهرية (الواقعية) للأمة وارتباط صميمي بمرجعياتها وحدس لآفاقها. إلا أن هذه الثالوث الذي يمكن أن تبنى عليه أيضا فلسفة الأصالة الشعرية، تراكم بصورة جزئية في مجرى المواجهات الأولية للإبداع الحر مع واقع الشعر وحالته المعنوية. فبدأ من الشدياق وانتهاء بمدرسة "الفطام التاريخي" التي بلغت ذروتها عند طه حسين، نلاحظ تراكم الحس النقدي المرهف تجاه حالة الشعر والشعراء، كما بلغ صيغته الرفيعة عن المازني.

وبغض النظر عن حصر المازني وطه حسين مواقفهما من حالة الأدب العربي في مصر، إلا أنها تعكس آنذاك الحالة المشتركة في العالم العربي ككل. وقد رد الزهاوي في وقتها على هذه الانتقادات الحادة بأسلوب اقرب إلى الواقعية، ولكنها ظلت جزئية وفردية. فقد كان "غلوّ" المازني وطه حسين هو "غلوّ" البحث عن شعر عربي وعن حالة شعرية عربية تتجاوز تاريخ الانحطاط والتقليد، الذي تكمن أسبابه في تحلل الدولة العربية وضعفها الداخلي بعد سقوط مراكزها الثقافية – السياسية الكبرى في بغداد ودمشق والقاهرة والأندلس، أي في مشرق ومغرب ووسط العالم العربي.

فقد سار الوعي النقدي الأدبي العربي للشعر والحالة الشعرية ابتداء من البستاني وانتهاء بالمازني في اتجاه كشف ملامح التقليد والانحطاط. فنرى سليمان البستاني يصف عصر المتأخرين بعصر الانحطاط والتقليد. ويتكلم حول الدولة العربية التي دالت وتغلب الأعاجم عليها. وانه لولا القرآن لبادت لغة قريش المضرية. بل اعتبر بداية عصر الانحطاط في الشعر العربي سبق انقضاء عصر المولدين. وقال بان من الممكن القبول بالتقليد أيضا لو كان صحيحا، ولكنه تقليد شوه وجه الشعر. بينما وجد المازني في التقليد دليلا على ضعف الخيال وانعدام القدرة على الابتداع وكذلك لفقدان الشخصية. ثم أن مسألة الشاعر المعاصر مهما

قلد شعر القدماء العرب، فانه لا يستطيع أن يـأتي بأفضل مما عندهم ولا أن يـأتي بأحسن مما جاءوا به. وهي حالة لا تؤدي في نهاية المطاف إلا إلى انحطاط دائم في الذوق والحس والمعنى. وتفعل فعلها المشوه بسبب قتلها إمكانية تراكم التجارب الشعرية الحرة. وهي فكرة تلمسها احمد زكي في إشارته إلى حالة الشعر العربي المعاصرة له، عندما اعتبرها "خليط كريه من الحسن والقبيح".

وأثار ذلك منذ بدء عصر النهضة الأدبية العربية المعاصرة شعور النفور من حالة الانحطاط. ولم يخلو أي أديب عربي كبير من إشارة أو لمحة أو موقف أو تقييم أو حكم عميق تجاهها. فنرى المويلحي في معرض حديثه عن ديوان احمد شوقي، يشير إلى أن ضعف الانتقاد أو شبه غيابه التام والاهتمام بالمدح هو سبب التقليد وانحطاط الشعر والحالة الشعرية العربية. ووضع بديلها في قوله عن أن "الانتقاد قائد الاجتهاد والإحسان، ورائد الإجادة والإتقان". وعلق على "المقدمة النظرية" التي كتبها شوقي عن نفسه لديوانه، قائلا بأنها لا تحتوي في الواقع على أكثر من حديث عن نسبه ونسب عائلته. وأنها "مقدمة" لا علاقة لها بالشعر، ولا تحتوي إلا على أربعة أشياء وهي الزهو والسهو والحشو وسلامة النية!!

إن المفارقة التاريخية لوعي الذات النقدي العربي في ميدان الأدب بشكل عام والشعري بشكل خاص وجدت تعبيرها في محاولة تجديد الشعر العربي بهيئة (ديوان) لمدرسة جديدة. مع أن "الديوان" هو الصيغة الأكثر تقليدية للشعر العربي والأكثر أصالة في نفس الوقت. غير أن هذه المفارقة تزول في حالة وضع "الديوان" ضمن معايير التقاليد الشعرية العربية، التي وجدت في الشعر "ديوان حياتها". فقد تمثلت مدرسة (الديوان) تقاليد الوعي النقدي العربي ومساعيه لتجديد الشعر المتزامنة مع تعمق الشعور العربي الذاتي الجديد. وهي الحالة التي شخصها سليمان البستاني في تقديمه للإلياذة، عندما أشار إلى أن الشعر العربي "قد رقد طويلا وحان له النهوض بطور جديد وروح حية"، و"أن الأمة شاعرة منذ منتصف القرن التاسع عشر بوجوب مجاراة الزمان". وهو شعور اخذ يبرز اكثر فاكثر في لباس الشعر. ذلك يعني أن الشعر اخذ يعبّر عن مشاعرها الحقيقية، الذي صاغه البستاني بكلمات "بروز الشعر الرقيق بالثوب الأنيق"، وعن نهوضها الجديد الذي صاغه بكلمات "هو قبس فاض من غمرة هلال سيتكامل بفضلهم بدرا".

لقد تمخضت معاناة الرؤية الأدبية بشكل عام والشعرية بشكل خاص منذ بدايات النصف الثاني للقرن التاسع عشر عن ترسيخ وتعميق الشعور الذاتي وتحويله إلى لغة الشعر المتحرر من قيود الماضي وتقليديته الخانقة. وتوصلت إلى أن حقيقة الشعر هي الحرية، التي صنعت في وقت لاحق عبارة "الشعر الحر". مع أن حقيقة الشعر هي الحرية. و"تحرير" الشعر من القافية لم يكن ضمانة حريته كما أن تحرر الشعر من قيود الماضي لا يعني انه أصبح "شعرا حرا".

لقد أوصل البحث عن الحرية الرؤية النقدية العربية إلى مفارقة "الشعر الحر" وجعله نموذجا وأسلوبا للإبداع الشعري. "فالشعر الحر" هو ليس معضلة الشعر بحد ذاته، بل معضلة الخلل العميق في مشاعر الأمة وجمود روحها الثقافي. وبالتالي ليس "الشعر الحر" سوى مفارقة لها معناها التاريخي والثقافي فقط. أما جوهرها الفني والجمالي، بوصفه تعبيرا عن الشعور الذاتي للأمة، فانه كان وسيبقى القضية الأكثر تعقيدا بالنسبة لتقاليد المنسوخ والممسوخ في الوعي الذاتي العربي وآفاق رؤيته وتحقيقه للحرية الفردية والاجتماعية والقومية.

***

الباب الخامس: الفكرة العربية وفلسفة الوعي القومي الذاتي

الفصل الأول: بزوغ الفكرة العربية الجديدة

إن الفكرة الكبيرة لا تظهر بين ليلة وضحاها، رغم أن عنفوانها أشبه ما يكون بتيار الحدس المعرفي. وفي هذا يكمن سر جبروتها المثير والمحير. وذلك لأنها تحتوي بقدر واحد على قوة الإثارة والاندهاش. وليس هذا في الواقع سوى الوجه الملطف لخشونة المعاناة المختبئة وراء تحول الزمن إلى تاريخ، وتراكم القيم في منظومات عملية، وتبدل القواعد الخربة بنحو القلوب العامرة، وانتظام الأفكار المتنوعة والمتضاربة في فكرة، أي كل ما يتوافق في عرف اللغة والواقع مع الاستفاقة والنهضة. فكلاهما حلقات لعملية واحدة. وليس مصادفة أن تتحول الصيحة التي أطلقها إبراهيم اليازجي للمرة الأولى في قصيدته البائية الشهيرة (أيها العرب!) (١٨٧٨)، والعنوان الذي وضعه نجيب عازوري (-١٩١٦) لكتابه (يقظة الأمة العربية) (١٩٠٥) في الوعي الذاتي العربي إلى بداية الوجدان القومي ونهاية تكامله النظري الأولي في فكرة سياسية واضحة المعالم والغاية.

غير أن لكل بداية ونهاية وسط يحتمل ويحمل في جوفه ما انتهت إليه قصيدة اليازجي في حدسها الشعري العميق عندما قال، بان "من يعش ير والأيام مقبلة، يلوح للمرء في أحداثها العجب". وما بين العيش أو الوجود الحالي وما يلوح في الأفق، كانت تتراكم كمية ونوعية الفكرة العربية الناهضة، أي الوجه الآخر أو التكملة النظرية والعملية لفكرة النهضة الأدبية والإصلاحية.

فقد احتوت فكرة النهضة الأدبية العربية والإصلاح الإسلامي والسياسي في العالم العربي، على مقدمات ومكونات الفكرة العربية (القومية). فقد كانت هذه الأخيرة الصيغة الأكثر احترافا ووعيا وتجسيدا وتخصيصا لوحدة النهضة والإصلاح. وذلك لان فكرة النهضة والإصلاح كانت تتمحور من حيث همومها،

وتستند من حيث مادتها، وترمي من حيث غاياتها، إلى كيان عربي غير واضح الهوية، لكنه كان يسري فيها بوصفه كينونة ما وراء الحس والعقل والحدس. ومأثرة التيار القومي العربي الصاعد كانت تقوم في تحويله هذه الكينونة إلى كيان سياسي. ولم يكن هذا بدوره معزولا عن التراكم الخفي لفكرة التجمع والتجميع والترابط والتوحيد الذي نعثر عليه في ظهور ونمو الجمعيات والروابط والعصب والمنظمات والأحزاب، أي التراكم الذي يعكس من حيث تنوع الأسماء وكميتها نوعية التحول الخفي في وعي الفكرة العربية القومية. فقد ظهرت الجمعية السورية التي أسسها بطرس البستاني وناصيف اليازجي عام (١٨٤٧)، والجمعية السورية التي أسسها سليم البستاني ومنيف خوري في بيروت عام (١٨٦٨)، والجمعية العربية السورية عام (١٨٧٥)، وجمعية حقوق الملة العربية التي سعت إلى توحيد العرب بغض النظر عن الانتماء الديني عام (١٨٨١)، وجامعة الوطن العربي التي أسسها نجيب عازوري عام (١٩٠٤)، وجمعية الوطن العربي التي أسسها خير الله خير الله (١٨٨٢-١٩١٦) عام (١٩٠٥).

فقد سبقت هذا الاتجاه العملي السياسي محاولات عديدة وتراكم فكري ومواقف سياسية أخذت بالتمحور حول فكرة العرب والعروبة والعربية والعالم العربي والوطن العربي والأقطار العربية وتراث العرب ودين العرب وأمة العرب والقومية العربية والعنصر العربي والعنصرية العربية والجنسية العربية وما شابه ذلك، أي كل الأجزاء الآخذة في الترابط والتكامل فيما يمكن دعوته بالفكرة العربية الناهضة. وإذا كانت قصيدة اليازجي (١٨٧٨) تمثل الصيغة الأولية الأكثر وضوحا وبروزا فلكونها كانت اقرب إلى النشيد الأدبي الأكبر لصيرورة وعي الذات القومي بوصفه هوية سياسية.

ففيه نعثر بصورة واضحة وجلية على مستوى الحس والعقل والحدس لحالة جمع وتجميع وتكثيف الهموم العربية الكبرى (الهوية والحرية والاستقلال) في همّ عربي واحد يجمع هموم الأنا (العربية). وليس مصادفة أن يظهر بعد ذلك سيل المقالات التي تحتوي على صدى فكرة الاستفاقة، أي النهضة والإصلاح وأشباهها من خلال تركيزها على واقع العالم العربي وماضيه، وبروز كلمات "نحن" و"العرب" و"الأمة العربية" و"القوم العربي" وما شابه ذلك. ومع أن اغلب هذه الكلمات لم تكن واضحة الهوية في بداية الأمر، إلا أنها كانت تحتوي على مستوى

الحس والوجدان معنى الشعور القومي، ومن ثم بداية الأفكار الكبرى للفكرة القومية، أي صيغتها العقلية وتأسيسها النظري اللاحق.

بعبارة أخرى، إن ظهور الأفكار الكبرى هو الوجه الآخر أو الصيغة المنطقية لمعاناة كبرى وتاريخ اكبر ومستقبل يتسم بقدر واحد من الجلاء والغموض، أي الأكثر إثارة للاجتهاد، ومن ثم لاختلاف الرؤية والمناهج. وحالما تبلغ هذه الأفكار مستواها النظري، بوصفها الصيغة المنطقية لإدراك صيرورة التاريخ الواقعي للفكرة نفسها، عندها تأخذ في التراكم والتجسّد على قدر ما فيها من تجانس ووضوح، وعلى قدر ما فيها من استجابة للواقع وإمكانياته الفعلية، إضافة إلى أثر المصادفات المثيرة للزمن والأحداث.

فالانعطافات التاريخية الكبرى للوعي الاجتماعي والسياسي، التي أنتجت في مجرى معاناته المتنوعة فكرة النهضة والإصلاح في الدولة العثمانية، كانت تحتوي في أعماقها على تراكم الفكرة العربية ذاتها. وذلك لأن النهضة كانت تحتوي في أعماقها على ضرورة الرجوع إلى الماضي، بينما كان توجهها صوب المستقبل يحتوي على إنهاض للعقل والضمير والوجدان. وكلاهما كانا يؤديان إلى فكرة النهضة على أنها استرجاع لتاريخ سالف أو تطوير له. والشيء نفسه ينطبق على الإصلاح. وذلك لأنه كان يحتوي على مهمة وطاقة تحريك البنية المتخلفة والراكدة. مما كان يلازمه بالضرورة إثارة الأسئلة المتعلقة بالأسباب والنتائج، أي الاحتكام إلى فكرة السببية والعمل بموجبها. مما كان يتضمن أيضا على فكرة الاعتماد على النفس وقواها الذاتية. وكلاهما كانا يضعان رجل العلم والمعرفة والثقافة العامة والخاصة والتاريخ واللغة والأدب والسياسة أمام الحالة الخربة للدولة العثمانية، أي أمام الحالة المزرية التي انحط إليها العرب والتاريخ العربي.

ومن تداخل هذين التيارين برزت ملامح النقد والمواجهة والتحدي والصراع واختلاف الرؤى. وليس مصادفة أن نعثر على كل هذه الملامح في دهاليز العوالم الخفية للنهضة الأدبية، بوصفها نهضة الروح اللغوي والمعنوي (الأدبي) العربي. فإنهاض اللغة العربية والأدب العربي يعني إنهاض الضمير والوعي التاريخي العربي وما يلازمهما من استعادة أدبية نقية وصافية وتهذيب للقيم القومية المباشرة. ومع كل تهذيب وتشذيب لهما، تتوقد وتنبري حدة النقد الذاتي الشديد وشدة النقد العربي. بينما كانت الفكرة الإصلاحية تقف أمام مهمة تجاوز وتذليل عقبات الانحطاط والتخلف من اجل مستقبل يوازي في صداه عظمة الماضي وفي

مداه انجازات الحداثة العالمية (الأوربية آنذاك). وهذا بدوه يستحيل التحقيق دون نهضة من طراز جديد تتجاوز نهضة الروح الأدبي إلى نهضة الروح السياسي. وقد حصل هذا التجاوز على تعبيره الأول في كلمة اليقظة، بوصفها استفاقة ونهوضا من سبات الخمول السياسي القومي، كما هو جلي في كتاب نجيب عازوري (يقظة الأمة العربية) المطبوع عام ١٩٠٥.

ولم يعن هذا من الناحية التاريخية الملموسة والنظرية المجردة سوى تنظيم الرؤية السياسية بالشكل الذي يجعلها مقدمة التاريخ السياسي المستقل، أي تأسيس فكرة دولة عربية لأمة عربية تصلح ما تعرضت له في مجرى السيطرة التركية العثمانية من ضمور شبه تام لكيانها السياسي القومي وكينونتها الثقافية التاريخية. فإذا كانت اليقظة هي الوجه الآخر للنهضة، فان الفرق أو الخلاف بينهما يقوم في تحور فكرة اليقظة على الفكرة العربية بوصفها فكرة قومية. وقد كان ذلك تحولا نوعيا في توجيه مسار فكرة النهضة، بمعنى نقلها من ميدان الصراع بين الجديد والقديم في الأدب (العربي) إلى ميدان الصراع من اجل الفكرة القومية. من هنا تحول الفكرة الأدبية إلى فكرة سياسية، كما هو جلي في فكرة نجيب عازوري عن مهمة وضرورة اليقظة السياسية القومية للأمة العربية)، واستكمالها اللاحق في المؤتمر العربي، بوصفه الصيغة المنظمة للفكرة القومية السياسية.

وليس مصادفة أن تكون **الرؤية السياسية** هي السائدة في تفكير ومواقف نجيب عازوري. فهو ينطلق في رؤيته لواقع العالم العربي وآفاق تطور من وجهة نظر سياسية بحتة. لهذا نراه يطرح جانبا الرؤية الدينية أيا كان شكلها ومحتواها. لهذا نراه يقول، بأن المسيحية عادة ما تفسر العهد القديم من وجهة نظر أخلاقية رفيعة. بينما يبقي اليهود على صيغته الظاهرية المباشرة، بحيث يجعل من هذا الكتاب "خطيرا لا أخلاقيا يشكل إدانة رهيبة لهم". ومع انه لا يتطرق إلى الإسلام بهذا الصدد، بل نراه يقيمه بصورة ايجابية في كل المواضع التي تطرق إليه فيها، إلا أن مضمون الفكرة وتأسيسها واستنتاجاته النظرية والعملية كانت محكومة برؤية سياسية صرف. وقد أشار إلى ذلك بوضوح، عندما كتب يقول، بأن القضية لكبرى التي يواجهها العالم العربي الآن وفي المستقبل تقوم في كيفية تذليل الخطر اليهودي الصهيوني. من هنا نراه يتناول النظر إلى اليقظة العربية والخطر اليهودي العالمي من "وجهة سياسية محض" كما يقول.

وبغض النظر عن حدسه التاريخي الهائل لطبيعة الصراع المقبل قبل اتخاذه هيئة المستوى "الدولي" و"الحقوقي" وما شابه ذلك، إلا أن وضعه وتناوله لهذه القضية منذ البدء بمعايير الرؤية السياسية وليس الدينية، يشير إلى القيمة المنهجية الهائلة والعلمية الدقيقة لرؤية نجيب عازوري السياسية. بل ويمكننا القول، بان دقة وعمق هذه الرؤية تقوم في توحيدها للرؤية الواقعية والمستقبلية على مستوى الحس والعقل والحدس. ويبدو ذلك بجلاء تام حالما تناول هذه القضية من خلال وضعها ضمن سياق فكرة اليقظة العربية بوصفها نهوضا قوميا.

إذ ليست المشكلة العربية والحالة التي انحدرت إليها سوى النتيجة المترتبة على وحدة وتفاعل النظام السياسي للدولة التركية العثمانية وإفرازاتها الخاصة في مجال الأخلاق والثقافة. لهذا نراه يتكلم عن نظام حكم تركي لا علاقة له بالإسلام وبالخلافة الإسلامية وما شابه ذلك. بمعنى انه يسقط عنه صفة الدين والتدين والإسلام وتقاليده السياسية الحكومية، لكي يتعامل معه على حقيقته بوصفه حكما استبداديا قوميا(تركيا).

وعندما حاول تطبيق ذلك على حالة العالم العربي وما أدت إليه السيطرة التركية بهذا الصدد، فانه كتب يقول، بان من يريد معرفة الأثر الأخلاقي السيئ للسيطرة التركية فلينظر إلى أثرها على شعب كبير ذكي كالعرب مقارنة بوجودهم في ظل الحكم الأموي والعباسي والآن. فقد كان العرب في قمة الحضارة العالمية. وإنهم أكثر من دفع آنذاك العلوم والآداب والفلسفة إلى الأمام وقدموا أسماء لامعة، ولكنهم لم يكتبوا شيئا منذ خضوعهم للأتراك. الأمر الذي جعله يجد في كل زمن السيطرة التركية فعلا مخالفا لمنطق التاريخ وقوانينه. وكتب بهذا الصدد يقول، بان "استمرار شعوب كبيرة (ويقصد به العرب) بالخضوع لوصاية من برابرة لا ماض لها ولا تقاليد يعتبر ضد قوانين التاريخ". ليس ذلك فحسب، بل أن مفارقة الظاهرة تقوم في أن استمرار وقوة السلطنة العثمانية متوقفة على العرب، الذين لا محل لهم في إدارتها وفعلها وسياستها. من هنا تنبوء الدقيق المبني على أساس رؤية سياسية واجتماعية وتاريخية موثقة، تقول، بان استمرار الدولة العثمانية متوقف على موقف العرب منها. بعبارة أخرى، انه توصل إلى أن السيطرة التركية قائمة بالعرب، وانه "حالما يخرج العرب من السلطنة العثمانية تنهار السلطنة. لان العرب هم ركيزة السيطرة التركية في آسيا وأوربا".

إن حصيلة هذه الرؤية التاريخية الثقافية والسياسية قد دفعت نجيب عازوري صوب توسيع مدى الرؤية القومية من خلال البحث عن الصلة المفقودة بين تاريخ الأسلاف والمستقبل، عبر إرساء أسس الدولة القومية (العربية). فقد كان الاستنتاج الأكبر، الذي توصل إليه نجيب عازوري يقوم في تقريره للحقيقة القائلة، بأنه لولا السيطرة التركية لكانت الأمة العربية في قمة الحضارة العالمية. وذلك لان "الأتراك لم يكتفوا بعدم العطاء، بل ومنعوا الآخرين من العطاء"، وبالتالي لولاهم لكن العرب في قمة الحضارة العالمية. وفيما لو جرى وضع هذا الاحتمال النظري ضمن معايير الرؤية المستقبلية، فانه يعني ضرورة استعادة العرب لتاريخهم السياسي والحضاري المستقل، مع ما يترتب عليه من استنتاج خاص بضرورة بناء الدولة القومية المستقلة. وبدون ذلك يتبقى حالة العالم العربي تتأرجح من مستنقع التخلف والانحطاط، وفي أفضل الأحوال تبقى حالته قلقة ومرتبطة بدورانها في أفلاك القوى الخارجية.

فهو يحدد ثلاثة محاور لثلاث قوى فاعلة آنذاك في سياستها تجاه العرب، بما في ذلك من وجهة النظر المستقبلية وهي كل من القوة الروسية والبريطانية والفرنسية. ومن خلال ذلك حاول رسم ملامح الرؤية السياسية تجاهها. فقد نظر إلى روسيا باعتبارها الدولة التي تسعى للتدخل في العالم العربي من خلال الكنسية الارثودوكسية. من هنا دعوته إلى مواجهة ومحاربة السياسة الروسية، وذلك لأنه وجد فيها نموذجا وأسلوبا لإعادة تكريس النمط التركي. فقد كان نموذج الحكم والدولة الروسية بالنسبة له تعني تفشي الأوتوقراطية المطلقة وغياب الحرية، وغلبة نظام التعصب الطائفي. لهذا نراه يجد في التغلغل أو المساعي الروسية للسيطرة في العالم العربي اشد خطورة من السيطرة التركية، وذلك لأنها أقوى. فهي إلى جانب شبهها بالسياسة التركية، تنشر الجهل والتعصب. وفي معرض مقارنته إياها بالسياسة الانجليزية، فانه وضعها على طرف نقيض شأن خطوط سكك الحديد. إذ اعتبر السياسة الروسية تيارا رجعيا وبربريا ومتعصبا وأنانيا، بينا السياسة الانجليزية عادلة وإنسانية ومتحررة ونبيلة. ومن هذا المنطق يمكن فهم تقييمه **للسياسة البريطانية** تجاه العربي، عندما اعتبرها نموذجا لسياسة العدل والإحسان والحكمة والحرية. ومن ثم وجد فيها نموذجا مضادا للسياسة الروسية. أما موقفه من **السياسة الفرنسية** فمبني على أساس فهمه لدورها التاريخي الحديث في مجال بناء النظام السياسي المدني وفكرة الحرية. فقد انظر إلى فرنسا

باعتبارها مهد الحرية ومركز الحضارة الحديثة. من هنا موقفه الداعم لما اسماه بالإقرار بفضلها بهذا الصدد. مما جعله ذلك يقول أيضا، بان فرنسا أكثر من غيرها، وربما لوحدها تتمتع بحق "حب الشرقيين" إياها. واعتقد، بأنه ليس هناك من قوة تستطيع استمالة عاطفة العرب إلى جانبها غير فرنسا، بعد تجزئة الإمبراطورية العثمانية.

إننا نقف هنا أمام تقييم سياسي ثقافي مستقبلي مبني على فكرة الاستقلال، أي انه نظر إلى سياسة الدول الكبرى والاحتمال القائم في تحلل الدولة العثمانية وخروج العالم العربي منها نظرته إلى النموذج وليس إلى بديل للاستعاضة لحالته في ظل الهيمنة التركية العثمانية. بعبارة أخرى، انه نظر إلى هذا الاحتمال بوصفه طريقا للتحرر الفعلي وإعادة بناء الدولة العربية الحديثة استنادا إلى فكرة قومية متجانسة. فهو الطريق الوحيد الواقعي والفعلي لبلوغ الشعرات الكبرى عن العدالة والمساواة والإخاء. ونعثر على هذه الفكرة الدقيقة والعميقة في عبارته القائلة، بأنه "لا يمكن تحقيق الإخوة بين الدول، والمساواة الاجتماعية بين الناس إلا عندما تصبح كل الشعوب على مستوى واحد من التمدن والحضارة. وإلا فان أي عمل مخالف لذلك سيهدم عمل السابقين".

احتوت الفكرة السابقة بوصفها استنتاجا سياسيا تاريخيا ومستقبليا على مهمة تأسيس الفكرة العربية القومية الحديثة. وربط هذا التأسيس بالإمكانية الكامنة في العالم العربي بوصفه لب المسألة الشرقية آنذاك. من هنا فكرته عما اسماه ببروز أهم ظاهرتين في آسيا المعاصرة، جعل منها ظاهرة **"يقظة العرب"**.

بعبارة أخرى، إن حدود الفكرة القومية في آراء ومواقف نجيب عازوري تحددت بالفكرة السياسية، أكثر مما بالفكرة النظرية للقومية. لهذا نراه لا يدخل الشمال الأفريقي ومصر خاصة في القومي العربية.

إن تطابق القومية العربية مع فكرة الجغرافيا السياسية ليست إلا المظهر الخارجي للفكرة العربية القومية الجديدة، بوصفها فكرة أولية محتملة. بمعنى أنها احتوت على العناصر الجوهرية لوعي الذات العربي القومي ولكن بمعايير الفكرة السياسية المكافحة آنذاك من اجل إرساء أسس الدولة الحديثة. فقد كان العراق والشام والجزيرة وحدة جغرافية جلية وخاضعة للحكم التركي المباشر، على خلاف مصر والشمال الإفريقي عموما. وبالتالي فان الدولة المتحررة من النير التركي تعني الدولة العربية القومية الجديدة. وضمن هذا السياق فقط يمكن فهم

إخراجه نصف العرب (مصر والسودان والمغرب) من فكرة الدولة العربية الحديثة التي دعا إليها. ونعثر على هذه الصيغة المائعة نسبيا والواقعية في الوقت نفسه في تحديده لفكرة الأمة العربية وحدودها، كما وضعها في عبارته:"أنها امة واحدة هي الأمة العربية التي تتحدث بلغة واحدة، وتمتلك تقاليد تاريخية واحدة، وقدست الأدب ذاته، وكل فرد يعتز بالانتماء إليها".

لقد حاول نجيب عازوري حل **قضية الديني والدنيوي** بمعايير الرؤية السياسية العقلانية للدولة الحديثة وشروط الانتماء الثقافي الذاتي. من هنا أولوية بناء الدولة المدنية الحديثة التي تضم الشام والعراق والجزيرة. ومحاذاة ذلك بإنشاء دولة روحية مستقلة في الحجاز والمدينة المنورة. حاكمها هو خليفة المسلمين الديني. وبهذا نكون قد حصلنا على حل لفصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية في الإسلام من اجل خير الجميع، كما يقول نجيب عازوري.

وقد بنا نجيب عازوري رؤيته العامة هذه على أساس استنتاج فكري سياسي استنبطه من تأمل تاريخ ومصير الدولة (الخلافة) العربية. فقد وجد "احد الأسباب الرئيسية لسقوط الإمبراطورية العربية العظيمة هو تركز السلطتين المدنية والروحية والجمع بينهما في يد واحدة". وهي العبرة التاريخية الكبرى التي ينبغي الأخذ بتا من اجل إرساء دولة من طراز جديد حديثة وعصرية، ومن ثم قادرة على تذليل المشروع اليهودي والصهيوني أيضا. ووضع ذلك فيما اسماه بمشروع "جامعة الوطن العربي" التي تريد، كما يقول عازوري، مصلحة الإسلام والأمة العربية من خلال:

- فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية
- إقامة إمبراطورية عربية من الفرات إلى النيل
- سلطة دستورية، والاعتراف بحرية المذاهب
- احترام الحكم الذاتي في لبنان واستقلال إمارات اليمن ونجد والعراق
- منح عرش الإمبراطورية إلى أمير العائلة الخديوية المصرية على أساس عدم الجمع بينها وبين مصر، لان المصريون ليسوا عربا(!).

أما الدولة الروحية فتبنى على الأسس التالية:

- أن تكون الخلافة لأمير عربي منحدر من عائلة الرسول

- وللخليفة دولة سياسية (الحجاز والمدينة المنورة)
- وسلطته روحية على كافة المسلمين

ولم يقف عند هذا الحد بل وحاول تطويع كل ما يمكنه إثارة الخلاف والشقاق الدينية والطائفي بالشكل الذي يجعله رافدا من روافد الشعور القومي العربي.

وبهذا يكون نجيب عازوري قد بلغ الذروة الأولية للفكرة القومية الحديثة في مستواها النظري والعملي، بوصفها اجتهادا حرا ومستقبليا. فقد كتب هو يقول، بأنه "يجب على الفكر الحر أن يكون حرا فعلا، وان يكون مفهوما يستمد الحكمة من شعب تقدم في الحضارة هوايته ممارسة التسامح". وليس هذا الفكر الحر المستمد من "شعب تقدم في الحضارة" سوى الصيغة النظرية للمشروع العملي للفكرة القومية العربية الذي سعى نجيب عازوري لتأسيه. فقد استطاع نجيب عازوري أن يرفع فكرة اليقظة العربية من مستوى الوجدان الأدبي والمعنوي إلى مستوى الفكرة النظرية والمشروع العملي السياسي. ومن ثم وضعهما ضمن سياق التاريخ الحديث ومستقبل التخطيط العقلاني للاحتمالات الفعلية الكامنة في الصيرورة الجديدة للعالم العربي والأمة العربية.

وتشكل آراء عبد الحميد الزهراوي (١٨٥٥-١٩١٦) استكمالا لأراء عازوري، بمعنى استكمال أبعادها السياسية. فقد مثل عبد الحميد الزهراوي الحالة الحرجة لتوليف تيارات كان يصعب تأسيسها بمعايير المنهج الموحد آنذاك، وذلك لان اغلب مكوناتها كانت تتسم بقدر كبير من التأمل والبحث والتجريب، والمقصود بذلك تيارات النهضة الأدبية والإصلاحية الإسلامية واليقظة القومية. وليس مصادفة أن نعثر فيه على ما يمكن دعوته بالصيغة الباردة لتوهج الفكرة السياسية الإصلاحية لمعاصره الكواكبي وحرارة الفكرة السياسية القومية لنجيب عازوري. ووجد ذلك انعكاسه فيما يمكن دعوته بالصيغة المعتدلة والعميقة أيضا لتوحيد فكرة التربية السياسية وروح الجمعية (وليس الجماعة). وهذه بدورها ليست إلا الصيغة الذكية للفكر القومية السياسية. وليس مصادفة أن نعثر عليها مبثوثة في كل ما تناوله من قضايا، كما أنها تبرز في حصيلة استنتاجاته العملية الداعمة لتأسيس الفكرة القومية باعتبارها فكرة سياسية.

فقد تراكم تأسيس الفكرة العربية القومية بوصفها فكرة سياسية في مجرى توسع وتعمق وتنظيم الرؤية الواقعية والعقلانية والتاريخية والاجتماعية والسياسية تجاه مختلف القضايا وعند مختلف التيارات والشخصيات العربية التي سبقت

الزهراوي على امتداد عقود عديدة من الزمن. وليس مصادفة فيما يبدو أن نعثر على صدى هذه الإحساس والإدراك العقلي والعقلاني الذي ميز كتابات ومواقف الزهراوي من القيمة التاريخية والروحية والسياسية والقومية للفكر النظري والمفكرين. إذ نراه يعير اهتمامه الكبير لدور من اسماهم برجال "الفكر والنوابغ الذي عليه مدار سلوك الأمة، بل مسالك الحياة الاجتماعية والسياسية".

فقد شدد الزهراوي على أن هجوم الغرب على الشرق "ليس هجوم دين على دين، وإنما هو هجوم قوة على ضعف، وعلم على جهل، وغنى على فقر". بعبارة أخرى، إننا نقف أمام وضوح في الرؤية تبحث عن سبب الخلل في النفس أولا وقبل كل شيء من خلال إرجاعه إلى أشكاله الجلية والواضحة والجوهرية أيضا، والتي وجدها في اختلاف بل وتناقض ثنائية القوة والضعف. ووجد ذلك تعبيره في نقده العام والدقيق لمقدمات ومظاهر الخلل والضعف الشامل للعالم العربي. إذ نراه ينتقد واقع التردي العربي في كافة الميادين والمستويات من خلال نقده لظاهرة غياب العمران، والاستيراد التام لكل شيء من الخارج، وانتشار الجهل، وسوء الإدارة، وانعدام الحرية. كما نراه ينتقد ظاهرة ما اسماه بانعدام الهيبة للرؤساء (العرب) بسبب خضوعهم للأستانة. وكذلك انعدام الأخلاق العامة الرادعة، والاهتمام بالمظاهر وانعدام الجوهر. ووضع كل ذلك وغيره في أساس موقفه من الغزو الأوربي للعالم العربي، باعتباره نتيجة لضعف النفس وقوة الآخرين.

حدد أسلوب الزهراوي هذا وحدة الرؤية الواقعية والعقلانية ومواقفه تجاه مختلف القضايا التي تناولها. بحيث يمكن رؤيتها في مواقفه من القضايا الفكرية الفلسفية والدينية والفقهية والروحية وغيرها. ففي سلسلة المقالات التي كتبها عن (التكاليف والعقول) حاول البرهنة فيها على أن ضرورة الالتزام بفكرة الحق في كل مسألة وإتباعه هي القاعدة، وليس الاعتماد على يقول إنسان أي كان وعلى أي مذهب أو فرقة بعينها. وطبق موقفه هذا في مجرى تناوله قضايا الفقه وتراثه وحاضره ومستقبله وأهميته.

وتناول بصورة نقدية وواقعية قضية الدين والدنيا بالنسبة للفكرة القومية. بحيث نراه يتكلم عن رابطة دينية وأخرى مدنية فالرابطة الدينية، بوصفها الدرجة الثانية، عادة ما يجري التأسيس لها من قبل مصلحين ملهمين. كما أنها عادة ما تكون ردا على حالة الفساد والحطام والصراع. فكل امة تنتج مصلحيها. مما أدى

ذلك إلى ظهور مصلحين تتوحد بأثر جهودهم شعوب ولغات. الأمر الذي جعل من هذه الوحدة (الرابطة) أقوى من أواصر الأبدان ووشائج الأوهام.

أما الرابطة المدنية، فإنها مبنية على أساس القاعدة القائلة، بان الناس في حاجة أثناء اجتماعهم إلى ناموس فطري أو تعليمي. وتتميز هذه الرابطة بأثر التطور الاجتماعي الحديث بسيادة النظام والناموس والقانون والشريعة والمنهاج. فالمدنية هي التعاون في العلوم والأعمال. وان علمها الأساسي، أي علم أسباب المدنية هو طب الاجتماع. وان من يعمل بهذا الطب هو السياسي. وذلك لان المدنية رابطة سياسية. والمدنية فعل لا يتناهى، يعمرها سياسيون ويبيدها سياسيون. وان التاريخ يكشف ويبرهن على انه لا أمة متمدنة رأسا، بل في تدرج.

ووضع كل هذه المقدمة النظرية في أساس موقفه السياسي العملي من حالة الدولة العثمانية والعالم العربي فيها. فقد انطلق هنا من مقارنة المدنية وضياعها في أوربا وآسيا. واعتبر الفرق بينهما (زمنه) محكوم ببناء وضياع المدنية. وجعل من الاستبداد والحرية أقطابا وأضدادا لهذه الحالة. بمعنى انه ربط صعود المدنية بإزالة الاستبداد، ومن ثم بناء الحرية ونشر التعليم.

لقد حددت الرؤية الواقعية والعقلانية نزعة الاعتدال الفكري النظري والعملي في مواقف الزهراوي. وبالتالي لم يكن موقفه من الفكرة القطرية هنا سوى الصيغة النظرية الملازمة لفكرة الاعتدال. بمعنى أن مواقفه هذه ينبغي النظر إليها باعتبارها جزء أو حلقة في مشروع الفكرة السياسية القومية. وليس مصادفة أن نعثر في اغلب مواقفه الفكرية العملية على موقف عقلاني معارض للطرف والغلوّ. إلا أن الصيغة الأوسع والأدق في تعبيرها عن نزعة الاعتدال ونبذ الغلو تظهر في مواقفه من القضايا الكبرى للدولة (العثمانية) والقومية (العربية) وإشكالاتها المتعلقة بفكرة المركزية واللامركزية وتوابعها في مختلف الميادين والمستويات.

وقد حدد ذلك بدوره أهمية وقيمة فكرة الجماعة الاجتماعية والقومية. بحيث يمكننا العثور عنده على ما يمكن دعوته بفكرة الجماعة السياسية، أي الجماعة المحكومة في رؤيتها وسلوكها وغايتها بفكرة سياسية على خلاف مفهوم الجماعة

التقليدي (الديني). الأمر الذي جعل من الجماعة السياسية مقدمة الجماعة القومية، وذلك لما فيها من مقدمات تتماهى من حيث وظيفتها العملية وغايتها النهائية مع فكرة الروح القومي الواعي والنشط بمعايير المشاريع المستقبلية الواعدة بالرقي الشامل. من هنا نراه يؤسس لذلك من خلال حديثه عن الجماعات، باعتبارها كيانات طبيعية. وارجع مكوناتها إلى عناصر أربع هي كل من التكون، والعدد، والتناظر، والتسابق. ووجد في ذلك سنّة الحياة والوجود.

وضمن سياق المرحلة وشروط وجود العالم العربي وخصوصية الدولة العثمانية، أسس الزهراوي للفكرة القائلة، بان المقصود بالاتحاد المدني هنا هو اتحاد جميع الشعوب في الدولة العثمانية عبر تطوير قومياتهم فيه. وكل فيها يحافظ على أجزائه الحرة. أما أسلوب الاتحاد فانه يفترض السير به نحو الأسهل أو الأقرب حصولا من أنواعه وترك الصعب الحصول عليه. ويستلزم ذلك التمسك بقواعد أو مبادئ حصرها الزهراوي في كل من زيادة المحبة والمودة بين الشعوب، وأولوية المواطنة والوطن، واحترام القوميات كلها، ومساواة الجميع بما في ذلك في الحكم، والتعددية السياسية.

أسست أفكار الزهراوي المتنوعة المستويات والمواقف مضمون الفكرة القومية الجديدة. كما أنها كانت مظاهرا أو أشكالا لتأسيس الفكرة القومية الجديدة بوصفها فكرة سياسية. فقد كانت هذه الفكرة تدور من حيث مظاهرها ومحتواها حول فكرة العثمانية وموقع العرب فيها، بوصفها شكل ومظهر الجنسية (القومية بالمعنى الحديث)، وحول فكرة النظام السياسي البديل، بوصفه شكل ومظهر القومية السياسية (الحديثة).

لقد شكلت هذه الحصيلة ذروة الرؤية الباطنية للفكرة القومية، بمعنى رؤية الذات القومي العربي بمرآة الواقع الأوربي ومصادر تطوره وأساليب رقيه في مختلف الميادين، أي كل ما يفتقده العالم العربي وما آل إليه من انحطاط شامل وضمور شبه كلي في كيانه وكينونته في ظل السيطرة التركية العثمانية. الأمر الذي جعل من تأسيس الفكرة القومية عند الزهراوي نظرية متراكمة في مجرى

توسع وتعمق وتنظيم الرؤية الواقعية والعقلانية والتاريخية والاجتماعية والسياسية. بعبارة أخرى، إن الفكرة القومية لم تكن قومية بمعايير الأيديولوجية والسياسة المباشرة، على العكس أنها أخضعت السياسة والأيديولوجية عبر تذويبها في مشروع تأسيس الرؤية القومية بوصفها بديلا ضروريا للانحطاط والتخلف العربي وانعدام تاريخه السياسي المستقل لقرون عديدة. مما جعل من رؤية الزهراوي ومواقفه مشروعا قوميا واقعيا وعقلانيا يمكن العثور فيه على صدى ومدى التراكم الفعلي لفكرة النهضة العربية والإصلاحية الإسلامية ومضمونها التاريخي بشكل عام وتيار الكواكبي بشكل خاص.

***

إن وعي الذات القومي الحديث عادة ما يتبلور، بعد مرارة انقطاعه عن أصوله الأولى، بهيئة تمرد عادة ما يكون معقولا بمعايير اللغة ووجدان القلوب الفوارة. وقد تمثلت التقاليد الحية للنهضة الثقافية العربية في العصر الحديث هذه الحالة عبر تلازم لغة الحرية ووجدان الذات الثقافي. وكانت هذه بدورها السكة الموازية للغة القومية الصاعدة ووجدان وعيها الذاتي. وتمثل هذا الوعي بصورة نموذجية كل من نجيب عازوري وعبد الحميد الزهراوي. أما من حيث صيرورتها وكينونتها الحقيقية فقد تراكمت الفكرة القومية ووعيها الذاتي من فعل وفاعلية وتأثير عشرات الشخصيات الكبرى العاملة في مختلف ميادين المعرفة من أدب ولغة وتاريخ وتربية وتعليم وسياسة ودبلوماسية وحركات اجتماعية دينية ودنيوية مختلفة ومتعارضة. فقد كان هذا المسار الأولي يصنع دون أن يرى كما لو انه لعبة القدر الجديدة بوصفها قدر الفكرة القومية الصاعدة. لكنها شأن كل حركة متداخلة من روافد عديدة عادة ما تؤدي إلى المصب في نهر الوجد التاريخي والوجدان القومي او التبخر والتلاشي في فضاء الزمن العابر. وفي كلتا الحالتين لابد لهما من أن ينتجا أما حركة لها خريرها في جداول الحياة الحية او تخريبها في سيول الدمار وأخاديد الموت المتحجرة!

وقد تلازمت هاتين الحالتين في آن واحد في الصيرورة الحرجة للحظة التأسيسية الأولى للفكرة القومية العربية الحديثة. وقد يكون نموذجها الرمزي في مقدمات ونتائج المؤتمر العربي الأولي ومصير اغلب شخصياته الكبرى. فقد وضعوا للمرة الأولى أسس وقواعد الفكرة القومية في إطار منظم، وبالقدر ذاته تعرضوا إلى قتل وتشريد. وتشير هذه الحالة المتناقضة من حيث رمزيتها بقدر واحد إلى وجدان وفقدان الفكرة القومية الحديثة. وكان يصعب حدوث شيئا غير ذلك في ظل الفاعلية الخربة والهائلة للزلل التاريخي الذي تعرضت له الكينونة العربية بعد سقوط مراكزها الثقافية السياسية الكبرى ثم سباتها العميق في ليل العثمانية المظلم، ونهوضها المستقل والجديد في مواجهة كولونيالية اشد بأسا ومكرا.

غير أن للقدر مصيره أيضا، بوصفه جزء من مسار التاريخ الذاتي، أي تهذيبه وتشذيبه بوصفه جزء من تجربة لها حدودها سواء بمعايير المنطق او الواقع. وقد كان المؤتمر العربي الأول المنعقد في باريس عام ١٩١٣ اللحظة التأسيسية الكبرى في صيرورة الوعي القومي الجديد. ومن ثم مؤشر دليل عليها بصورة ترتقي إلى مصاف التنظيم المعتدل، أي المكثف لتجارب ما يقارب قرن من الزمن في تجمع وتبلور الفكرة القومية. وذلك لان مقدماته الفكرية والنظرية كانت تشق لنفسها الطريق في مجرى تنظيم الفكرة الإصلاحية الإسلامية وفكر النهضة الأدبية. وقد تكون شخصيته القابعة في الضمير والوجدان السياسي قد جسدها بصورة نموذجية عبد الرحمن الكواكبي. بعبارة أخرى، إن المؤتمر استطاع للمرة الأولى بلورة الفكرة القومية بوصفها مطلبا سياسيا شاملا له أسلوبه وغاياته الكبرى الآنية والمستقبلية، ومشروعا عربيا خاصا في بناء الدولة والمجتمع والعلاقة بالآخرين (الأتراك والدولة العثمانية والأوربيين)، أي انه وضع للمرة الأولى فكرة الأنا القومية بوصفها قيم مستقلة بحد ذاتها. وبالقدر ذاته كان يحتوي على إدراك تاريخي ذاته من خلال تمثل ما يفهمه ويضعه ويسعى إليه بوصفه استمرارا لفكرة النهضة العربية والإصلاحية بشكل عام، كما هو جلي في القضايا الجوهرية التي وجدت انعكاسها في وثائق المؤتمر ومواقف شخصياته الأساسية.

فقد كانت الفكرة الأساسية بالنسبة لوعي الذات تنطلق من إدراك القيمة الكبرى لفكرة النهضة. وذلك لما لها من أهمية وبروز جلي متغلغل في الإعداد النظري للمؤتمر، ومن ثم تحديد مساره السياسي. ذلك يعني أن فكرة النهضة التي تراكمت في مجرى قرن من الزمن او اقلل بقليل كانت قد بلغت ذروتها النظرية عبر تمركزها في الوجدان السياسي الصاعد للنخبة المثقفة. إذ جرت الإشارة في وثائقه إلى أن "من مميزات النهضة العربية، أنها ظهرت من شعور عام عند طبقة المنورين بالحاجة إلى اطراح رداء الخمول والأخذ بأسباب الحياة. لاسيما أن العرب هم سلائل واضعي الشرائع ورافعي معالم العمران وناشري أنوار التهذيب". أما الغايات الكبرى للمؤتمر فقد جرى حصرها في غايتين او هدفين أساسيين هما أولا "حفظ كيان الأمة العربية". والثاني هو "إزالة العقبات من طريق ارتقائها حتى يتسنى لها التجهز بأدوات الحضارة".

وقد كانت تكمن في هذه الرؤية السياسية والمدخل العملي فكرة العروبة القومية والثقافية والسياسية بوصفها نسبا كامنة. إذ نعثر هنا على عبارات تتحدث

عن "الأرض المترعة بدم الآباء العظام ورفات الأجداد الأباة"، وكذلك الدعوة للتحرر من الاستبداد، والمطالبة بالإصلاح على أساس اللامركزية، والتشدد بعبارات مثل "إننا امة عيوف الضيم لا تستنيم لذل ولا تستكين لمسكنة". مع ما رافقها من دعوة صريحة للاستقلال كما في العبارة القائلة، "إننا **امة** مستمسكة ذات وجود حي لا ينحلّ، و**مقام** عزيز لا ينال، و**خصائص** قومية لا تنتزع، و**منزلة** سياسية لا تقرع". فالعرب ليسوا فقط ذوي عدد هائل، بل وصفات تميزهم عن غيرهم في الدولة العثمانية جرى حصرها في اللغة والعادات والمصالح والميول؟ بحيث جرى رفع ذلك إلى مستوى الشعار القومي كما في العبارة القائلة، "للعرب مصالب خاصة بصفتهم عربا. بل ونسمع أحدهم يشدد (قدورة مطران) على أن "العرب منذ الفتح لم يخضعوا لسلطة فاتح"، وان "البلدان العربية كانت على الدوام تتمتع باستقلال" (نسبي)، وان "العرب متحمسون بالجنس قبل الدين وهي فضيلة الشعوب الحية".

وضمن هذا السياق يمكن النظر إلى الخلافات والاختلاف في تحديد ماهية الأمة على انه اجتهاد فكري سياسي يعكس فعالية الفكرة القومية والبحث عن تأسيس نظري لها قابل للتجسد في مشروع سياسي واضح المعالم. فقد كان اختلافهم حول شكل ونمط الفكرة القومية، أي حول تحديدها او تأطيرها بنموذج معين. من هنا تصارع وتنافس نماذج الفكرة الألمانية والايطالية والفرنسية.

إننا نقف هنا أمام اجتهاد متنوع يعكس ملامح الصعود المنظم للفكرة القومية من خلال الاستفادة من تجارب القومية المتطورة (الأوربية) من جهة، والاجتهاد التوليفي المستقل من جهة أخرى، بحيث يقف نموذج الفكرة القومية العربية الجديد خارج إطار الزمن العثماني وتقاليد "الفتح" (الاحتلال) أيا كان شكله ونوعه ومستواه. ووجد كل ذلك انعكاسه الدقيق في دقة الإشكاليات الكبرى للمؤتمر. فقد كانت موضوعاته الأساسية تتمحور حول أربع قضايا أساسية وهي كل من الحياة الوطنية ومناهضة الاحتلال، وحقوق العرب في السلطنة العثمانية، وضرورة الإصلاح على قاعدة اللامركزية، والمهاجرة من سورية او إلى سورية. وإذا كانت قضية اللامركزية الصيغة الأكثر جلاء وإثارة وبروزا، فلأنها الصيغة غير المباشرة للقوة الكامنة وراء الفكرة القومية الجديدة. وليس مصادفة أن تصبح اللامركزية المطلب الرئيسي للمؤتمر. وفي الوقت نفسه تصبح أسلوب إعادة بناء الدولة العثمانية على المستوى القومي والإداري والسياسي والثقافي والقانوني. فقد

توصل المؤتمر إلى أن اللامركزية هي تقوية للعرب والدولة العثمانية، وأنها شرط إصلاح الدولة وإنقاذها من السقوط، كما أنها أسلوب التربية السياسية والنشاط السياسي، وأخيرا أنها تفترض إشراك الجميع ومساواة الجميع أمام القانون، مع ما يترتب عليه من إنشاء سلطة عليا نيابية على أساس النسب الصحيحة، واستقلالية تامة في الشئون الداخلية.

لقد بلغت الفكرة القومية الجديدة هنا ذروتها الأولية من حيث التأسيس والأسلوب والغاية، بوصفها رؤية ومشروعا واقعيا وعقلانيا. وقد يكون وانتشار الرؤية النقدية والعقلانية والواقعية الصيغة الأكثر وضوحا بهذا الصدد. تميز المؤتمر وخطاباته بروح نقدي وعقلاني في تناول القضايا الأساسية. إذ نعثر فيه بقدر واحد على نقد الدولة العثمانية، ونقد العصبية التركية، دون أن يسكب ذلك في إعلان ضرورة هدم الدولة العثمانية، كما لم يؤد إلى إثارة النعرة القومية الضيقة ضد الأتراك. على العكس لقد سارت الفكرة صوب توليف الواقعية والعقلانية من خلال إعلان أهمية وقيمة الدولة العثمانية القوية من خلال وضعها على أسس قانونية جديدة ومتكافئة من حيث تفعيل مقوماتها القومية. فقد كان الإدراك السائد يصب في تأسيس الفكرة القائلة، بان سبب فساد الحياة هو فساد النظام السياسي الاستبدادي.

وحددت هذه الأفكار والمواقف ما يمكن دعوته بالحلول والبرامج الواقعية للفكرة السياسية القومية. ولعل أكثرها عمقا من حيث التأسيس والوسيلة والغاية هي الفكرة التي وضعها عبد الحميد الزهراوي عن أهمية التربية السياسية عبر الدعوة إلى "خلق جيل فعال سياسيا".

إن تحويل الفكرة إلى برنامج سياسي، والبرنامج السياسي إلى فكرة هو التعبير النموذجي عن بلوغ الفكرة القومية وعيها الذاتي بوصفها مشروعا تاريخيا جديدا. لهذا لم يكن يخلو من ثقل الزمن العثماني وأثره المباشر وغير المباشر في توسيع مدى الأوهام أيضا، إلا أنها أوهام النمو الثقافي والسياسي. فقد كانت أوربا بالنسبة لتقاليد فكرة النهضة الحديثة العربية نموذجا او منارا او مرتعا او ملجأ كما كان الحال بالنسبة لأولئك الذين بلورا الفكرة العربية في بدايتها، وأصحاب المؤتمر القومي بشكل خاص. الأمر الذي جعل من أوربا عالما لا علاقة له بالجغرافيا السياسية ومطامعها، إلا أن لهذا الوهم ما يبرره على خلفية الجغرافية السياسية العربية المتهرئة في ظل السلطنة العثمانية. من هنا التصور والحكم المتناقض في

الموقف من أوربا ودورها بالنسبة للعالم العربي. ففيه نعثر على اعتراف سليم نسبيا عن دورها الحضاري الحديث بالنسبة للعالم العربي كما هو واضح في العبارة التي أقرتها وثائق المؤتمر عن أن "المدنية الأوربية العصرية هي التي انتشلتنا من سباتنا العميق". وتوسيع مدى هذا التصور والحكم إلى ميدان العلاقة السياسية. بمعنى الانطلاق من مقدمات سليمة نسبيا والتوصل إلى أحكام خاطئة من حيث المعنى والحقيقة، كما هو جلي في الحكم القائل، بان "أوربا هي مرتع الحرية، وليس يعنيها سوى هم تحرير العرب من السيطرة العثمانية او تحرير العثمانية نفسها من الاستبداد".

إلا أن المعنى التاريخي الأعمق للبرنامج السياسي القومي للمؤتمر يقوم أساسا في إعلاء شأن الفكرة القومية بوصفها فكرة سياسية واجتماعية من طراز جديد. ومن ثم حل إشكالية الديني والدنيوي بطريقة تكفل حيوية وفاعلية ومستقبل الفكرة القومية بوصفها فكرة دنيوية ومدنية. فقد أشارت وثائق المؤتمر إلى انه لا صفة دينية فيه. وأن كل أعماله تنحصر في الشئون الاجتماعية والسياسية. وذلك لان الرابطة الدينية عجزت دائما عن إيجاد الوحدة السياسية.

إن بلوغ هذا المستوى النظري والعملي كان يحمل في طياته معاناة الصعود الأول للفكرة القومية وشروق شمسها اللامعة! وشأن كل شروق من هذا القبيل يحمل في أعماقه نهضة الناهض ونعاسه! إذ ارتقت الفكرة القومية للمرة إلى مستوى المشروع السياسي العام للعالم العربي ككل. كما أنها وقفت أمام مهمة تحديد ماهيتها. وقد كان ذلك السؤال الفلسفي الأول والأكبر من اجل الانتقال إلى إشكاليات الكيفية والسببية. كما استطاعت أن تجعل من نفسها السكة الموازية لتقاليد الحرية ووجدان الذات الثقافية عبر بلورة تقاليد جديدة للغة القومية الحديثة ووعيها الذاتي. وبهذا تكون قد بلورة بوعي او دون وعي الأسئلة المتعلقة بمقدمات ظهورها التاريخي الحديث. وهذا بدوره ليس إلا الصيغة الأولية لإدراك الحدود التلقائية الذاتية للفكرة وغاياتها.

ومن الممكن رسم المعالم الظاهرية لهذه الحالة الحرجة بالنسبة للفكرة القومية على مثال رسم معالم النسبة الفعلية بين تبلورها التاريخي ضمن العثمانية (كما هو الحال عند الزهراوي) وبين تأثرها بالحداثة الأوربية (كما هو الحال عند نجيب عازوري). من هنا هيمنة الطابع السياسي عليها. ومن ثم أثره بالنسبة لتعرضها الشديد لضغوط العثمانية (القومي التركية المبطنة والمتخلفة) والأوربية

(القومية الكولونيالية العلنية والمستفحلة)، مع ما ترتب عليه من "حدود" التشويش والتشويه فيها وعليها. إلا أنها تراكمت رغم كل العقبات التي اعترضت مسارها الطبيعي، أي نمو وتراكم وعيها الذاتي الخالص، الذي نعثر على صورته النموذجية الأولى في أعمال ونتائج وقرارات وأفكار الصيغة النظرية الباطنية للمؤتمر الأول.

إلا أن الانقطاع الراديكالي الذي أحدثته الحرب العالمية الأولى قد أدى إلى تحلل واندثار العثمانية (بالنسبة للعالم العربي) وعوضا عن وحدته المتفسخة ظهرت دويلات نشطة جديدة. الأمر الذي أدى إلى عدم التقاء الإرث المتراكم في الفكرة العربية والإصلاحية الإسلامية، بسبب انقطاعهما عن الأرضية المشتركة لوحدة الهموم والمتطلبات العملية المباشرة. فعوضا عن ظهور مركز سياسي واحد وموحد ظهور مراكز، وعوضا عن الوحدة الحية للصراع وما يترتب عليه من اجتهاد يناسبها، نشأت حالة الهوس الملازمة لتشتت القوى والتوجهات بفعل تباين المهمات وحدود الجغرافيا السياسية للدولة المستحدثة. ومن ثم اختلاف الوسائل والمهمات والغايات. الأمر الذي أدى إلى انقطاع إمكانية تبلور نخبة فكرية ثقافية سياسية واحدة وموحدة فيما يتعلق بفكرة المرجعيات الكبرى المتسامية في العالم العربي (الشام والعراق) و(الجزيرة).

فقد تعرضت مرحلة النشوء الأولية وتراكم الفكرة والهموم في أواخر العثمانية المتفسخة إلى هباء منثور في طي الاحتمالات اللاعقلانية الجديدة التي جعلت منها الكولونيالية الأوربية "مشروعا حداثيا"! فقد أدى ذلك إلى رمي كل الحصيلة الكبرى للمعاناة التاريخية للنهضة والإصلاح في رياح الجديد والتجديد الجزئية والمفروضة بقوة الاحتلال الكولونيالي الأوربي. إلا أن ذلك لم يقض على قوة البراعم الناشئة بأثر صعود الفكرة القومية. لاسيما بعد أن قطعت هذه الفكرة الشوط الضروري الأولي، أي الانتقال من حيز العدم والإمكان إلى حيز الوجود والأعيان. إذ تحولت الفكرة إلى مشروع سياسي عام. كما بلغت فكرة بناء الكيان السياسي للقومية وعي تجسيدها الجغرافي، أي بلورة حدود الجغرافيا السياسية للفكرة القومية.

فإذا كانت التجزئة الكولونيالية قد أجهضت مشروع الدولة – الأمة الموحدة، بوصفه مشروع الفكرة القومية العربية الحديثة، فأنها لم تفعل في الواقع إلا على جعله مشروعا مؤجلا (وليس معطلا). وعوضا عنه ظهرت مختلف المشاريع

الجزئية والمصغرة والمتباينة والمتنوعة والمختلفة والمتضادة للدولة الوطنية (أي القومية المؤجلة). بحيث تحولت الدولة الوطنية (القطرية) إلى عالم صغير لعالم كبير (عربي). وم ثم قلبت الحالة الطبيعية للمنطق وجعلت منها حالة طبيعية عبر تقديم الواقع على الإمكان! لكنه لم يكن بإمكانها إعدام هذه الدورة. على العكس! أنها وضعتها ضمن سياق تاريخ آخر أطول وأعسر واعقد، لكنه واقعي أيضا. ومن ثم تحويل كل الاحتمالات الكامنة في هذه الحالة الجديدة إلى جزء من مسار ومصير ملهم ومعذب للتاريخ الواقعي والفكري على السواء.

***

للفكرة القومية، شأن كل الأفكار الكبرى، لحظتها التأسيسية الأولى. وقد شاءت الصدف أن ترتبط بشخصية زكي الارسوزي (١٩٠٠-١٩٦٣). الأمر الذي جعل منه فيلسوف الفكرة القومية العربية الأول في العصر الحديث. وليس مصادفة أن تكون فلسفته بهذا الصدد فلسفة شخصية أيضا. فهو الفيلسوف الذائب في الفكرة القومية بوصفه رحيقها الأول. إذ تكاملت في ذاته وإنتاجه الفكري بوصفها رؤية منظومة ونسق يتغلغل في كل أنساق وجوده الشخصي والاجتماعي والوطني والقومي والروحي والسياسي.

فالطابع الشخصي لفلسفة الارسوزي يبرز أيضا على مثال حياته وموته، أي أن تاريخها النظري يتمثل أيضا تاريخه الشخصي. فقد ولد الارسوزي في بداية القرن العشرين وتوفي بعد الانتكاسة الكبرى الأولى في تاريخه القومي الحديث. بمعنى إننا نعثر في حياته ومماته على تمثل نموذجي لحياة الفكرة العربية من حيث ولادتها وموتها الأول، أي ظهورها وفسادها. وقد كانت تلك الفاجعة الأولى التي سوف تعطي للفقدان قوة الوجدان. بمعنى أن ضياع الأرض الفلسطينية المؤقت قد أدى إلى اكتشافها الروحي الأوسع. ومن ثم نقلها إلى حيز المصدر الدائم في شحن وشحذ الوجدان العربي. مع ما ترتب عليه من اكتشاف أولي لمكر العقل التاريخي العربي وتقوية إقدامه للنهوض الجديد بعد الغيبوبة الطويلة في دهاليز الزمن الضائع.

ولكن قبل أن تعاني الفكرة القومية العربية من هذا المخاض الأول، فأنها قد عانت ولادتها التاريخية الكبرى في شخصية الارسوزي ومعاناة إبداعه الفكري. فقد تمثل الارسوزي التاريخ الواقعي والفعلي بمعايير الوجع الميتافيزيقي للروح الولهان بوهج المعاصرة. وفي هذا يكمن سره الهائج بالبحث في اللغة وعوالمها المافوق تاريخية من اجل بلورة فكرة عن التاريخ. وفي هذا أيضا كانت تكمن المعاناة الروحية العميقة لهذه الفكرة وذبولها الجسدي في دهاليز البحث عن بعث قومي وجد لغوه في اللغة وثرائه في ثرثرته!

فمن الناحية الظاهرية يمكن النظر إلى الولع اللغوي والتأويل المفتعل كما لو انه الجامع الذي يجمع فلسفة الارسوزي. فقد جّسد الارسوزي في آرائه وتحليله ومواقفه ومفارقاته حب اللغة في مختلف مستوياته وأنواعه من إعجاب وغرام وحب وهيام وعشق حد الفسق. لهذا نرى فيها وفيما أجهد نفسه واجتهد للبرهنة عليه مجرد أمور بسيطة ومطروقة يمكن وضعها في عبارات "صوتية" قليلة، هي الأكثر رقة وجمالية مثل قوله "مثل الإنسان كمثل الطائر ينبت ريشه بالهمة"، و"الحياة تنشئ بنيانها وبدنها بحسب غايتها في الوجود" وأمثالها الكثيرة. بحيث نقف أحيانا أمام صورة مغرية للخيال عن شخصيته الحكواتية الكبيرة وجمهورها الغفير في احد الجوامع الإسلامية الكبرى، فيما لو انه ولد قبل ألف عام. لكنه ولد بعد ألف عام! وبالتالي، فان ما وراء اللغو والثرثرة الظاهرية كانت تكمن وتتفاعل عوالم اللغة الثرية الهائلة والصاخبة بوصفها عوالم التراث والماضي والانا المنسية. بعبارة أخرى، لقد أراد الارسوزي أن يضع هذا الثالوث المغمور على نار الوجد المعاصر لكي تلتهب مكوناته "الخالدة" في وجدان الفكرة القومية الحديثة. وهذا بدوره لم يكن معزولا عن مخاض التحرر ومعاناة تأسيس الدولة القومية في عالم الفكر وميدان الحياة السياسية.

فقد عايش الارسوزي صعود الفكرة القومية ورؤية ملامحها المتراكمة، كما عايش بالقدر ذاته انحدار المشروع القومي صوب القطرية المحاصرة، وتعرضه اللاحق للتجزئة الثقافية والتهرؤ السياسي. وفيما بين هذه البداية والنهاية تلألأت رؤيته الفلسفية للفكرة القومية العربية، بوصفها معاناة أولية حقيقية كبرى. بحيث تطابق مضمون هذه المعاناة مع كيفية ونوعية الصيغة الأولية لما يمكن دعوته بفلسفة الأنا الثقافية. الأمر الذي جعل من الارسوزي فيلسوف الأنا القومية الثقافية. ومن ثم احتواء تأسيسه النظري على بوادر الرؤية الأولية لفكرة القومية التلقائية (الروحية). وبالتالي، لم يكن مضمون الرجوع إلى ميتافيزيقيا اللغة المتسامية والخالدة عنده سوى محاولة انتشال الفكرة من السقوط والانحدار صوب تجزئتها إلى حروف منفصلة لا تستقيم مع حقيقة العربية، والركض وراء جمعها في كلمات بلا عبارة! ذلك يعني، أن الاتجاه صوب ملكوت اللغة كان بالنسبة له أسلوب الرجوع إلى الملك العربي المفقود، أي الواقع البائس! لكن مأثرة الارسوزي تقوم في محاولته تحويل البؤس المادي إلى بأس روحي. من هنا أصبح السباحة في عالم الملكوت أسلوب تأمل المعنى والوجوب. مع ما ترتب عليه من توحيد العربية

النموذجية في حروفها لكلمات النطق والمنطق الروحي للماضي والحاضر والمستقبل.

من هنا محاولته تأسيس فهمه الجديد لقضية أصل اللغة. إذ نراه يبدأ من تناول القضية - الإشكالية القديمة عما إذا كانت اللغة اصطلاحية (موضوعة من قبل العقل) أو نتاجا للوحي، لكي يؤسس على كيفية حلها فكرته عن القومية العربية. فقد انطلق من المقدمة القائلة، بان ربط اللغة (العربية) بالغيب تضييق على العقل. كما أن اعتبار اللغة مجموعة من الرموز موضوعة من قبل العقل هو دوران في حلقة مفرغة. وذلك لان هذا القول يفترض وجود عقل كامل. وكيف يمكن ذلك دون كلام (اللغة)؟ ووجد الارسوزي الحل فيما اسماه "بالصدفة السعيدة" في اكتشاف جذر اللغة (العربية). وعثر عليه فيما اسماه بمنهج اللسان العربي بوصفه جذر "اللغة الكونية". مما حدد بدوره طابعها المتميز وأصالتها التي ينبغي أن تستعيد هيئتها الأولى بوصفها فكرة قومية أصيلة.

فقد وجد الارسوزي معنى "اللغة العربية جذورها في الطبيعة"، هو إننا نرى فيها نمو أداة بيانية متكاملة منذ بدء الخليقة ولحد الآن. ولها نماذج لا تحصى، مثل خرير الماء (خرّ، خرب، خرج، خرم). ذلك يعني أن العربية استفادت من خضوع الصوت للإرادة. وهذه بدورها ليست إلا إحدى عبارات الهيجان الطبيعية. بعبارة أخرى، أنها استفادت من انتقال الصوت عبر المكان، واستعانت بحاسة البصر، واتخذت من الصورة وسيلة لجلاء المعنى، كما يقول الارسوزي. وهنا يكمن سر ما اسماه الارسوزي بالصدفة السعيدة، بمعنى تلاقي الطبيعة والماوراطبيعة في وحدة الإرادة. والأخيرة هي المقولة الشاملة للطبيعة والماوراطبيعة، التي تتجلى على أفضل شكل في العربية وجذرها الخاص بوصفه منهجا نموذجيا شاملا.

إن جعل اللغة أساس الفكرة القومية كان يحتوي في أعماقه على محاولة تجاوز المبادئ الجزئية والقيميية العابرة والأهواء، أي مختلف عوارض الزمان والمكان. ومن ثم البحث عن أساس ثابت ودائم وابدي وخالد. ووجد في اللغة الأساس الجامع والعميق الذي يربط عقل المرء ووجدانه بالماضي والحاضر والمستقبل. إضافة لذلك أنها الكيان الذي يربي ويهذب ويشذب الذهنية الثقافية ويمدها بعناصر فعلها الوجودي والرمزي. من هنا أهميتها بالنسبة للكينونة العربية بمختلف مظاهرها ومستوياتها. وذلك لأنها مصدر الأصالة بوصفها جوهرا فعالا وليس كيانا جامدا. من هنا أهميتها بالنسبة لتجاوز خلل الزمان والمكان على

مستوى الفرد والأمة والتاريخ. بمعنى أنها تجنبه الوقوع في هوة اليأس ومأساة الواقع الفعلي. ونعثر على ذلك في استنتاجه الذي قال فيه بان "الأصالة توفر على صاحبها الجهد وتقيه من المأساة. هذه المأساة الحاصلة في نفس الفرد، من اختلال العلاقة فيها بين السماء والأرض، الملأ الأعلى والطبيعة". وهي فكرة عميقة لها مصدرها فيما اسماه الارسوزي باستكمال شروط الأصالة في اللغة العربية، بوصفها "لسان آدم" (او الإنسان الأولي المفترض، او إنسان الإنسانية المجردة)، أي لسان المعنى المتجلي في الوجود، الأمر الذي جعله مستكملا "لكافة شروط الأصالة".

وبهذا يكون الارسوزي قد سعى لبلورة منظومة فكرية تستمد مقوماتها مما بلوره اللسان العربي نفسه. وحصر مبادئ هذه المنظومة في أربعة وهي: بنيان عضوي متكامل للنزعة الإنسانية، وثقافة ذات طابع رحماني، وحس وعقل يخدمان حقائق النفس الإنسانية، ووحدانية مطلقة، أي كل ما وضعه أعلاه في مجرى مقارنته للغة العربية بغيرها. ووضع ذلك في أساس تفسيره كل شيء، كما هو جلي في فكرته عن أن "الفلسفة العربية مدخلها رحماني، نهجها فني، غايتها الذات. أنها نظرة مستوحاة من الحياة".

ووضع هذه الرؤية المنهجية في أساس فلسفته القومية. وانطلق بذلك مما اسماه بعبقرية اللغة، التي وجد مثالها في العلاقة بين الصوت الطبيعي والخيال المرئي. بحيث نراه يجد في تطبيقه على اللغة العربية مبدأ شاملا. وتوصل في نهاية المطاف إلى انه إذا "كانت العقيدة توحي بمبدعها الفنان، فلماذا لا يوحي الانسجام بين ظواهر اللغة بعبقرية امة مبدعة وموجهة؟". من هنا منطلقه عما اسماه بدراسة العلاقة بين الأمة العربية ولغتها. بحيث يجري دراستها على نموذج الباليونتولوجي! وهي دراسة لها طابعها المفارق، بمعنى أنها تضع مهمة دراسة اللغة بالضد من منطق الثقافة(!)، إلا أنها تتمتع بمنطقها الذاتي عند الارسوزي. فالعربي حالما يقوم بدراسة لسانه دراسة توليدية (عضوية)، وحالما ينجز ذلك ببعثه الموجات التاريخية التي تحققت فيها هذه التجليات عبر سيطرة الأمة على القدر (الطبيعة)، حينذاك تنكشف له ماهية أمته. وعندها "يرتقي بهذا الكشف من الناسوت إلى اللاهوت".

ليس لهذا السمو "الميتافيزيقي" علاقة بالدين والأديان، لكنه لا يقل إيمانا عنهما بمعايير الغلو السابح في غيوم الوهج القومي المعذب بالبحث عن عروة

الخلود. ومن ثم الخروج من حالة الموت الفعلية التي كان الارسوزي يتحسسها فيما حوله من أحوال الأمة في روحها وجسدها، أو في ناسوتها ولاهوتها. وليس مصادفة أن يبحث الارسوزي في اللغة، وذلك لأنها النموذج المعقول لعالم "الملأ الأعلى"، أي الأكثر تناسقا وتجانسا وسموا وعلوا. ولا ينعزل ذلك عن أصول الأمم ومصيرها. إذ لكل امة أصيلة وجهتها، كما يقول الارسوزي. و"وجهة الأمة العربية الحياة نفسها. فمن الحياة استوحت نظرتها، وبالحياة اقتدت في صبوتها، حتى أن نظرتها الرحمانية هذه تظهر على مؤسساتها ومفاهيمها العليا". ووضع هذه الفكرة في أساس موقفه من فكرة الخلود، بوصفها النفي النظري للواقع بمعايير الواجب والمعنى. إذ ليست فكرة الخلود عند الارسوزي هنا سوى فكرة الاستمرار الثقافي المبني على أساس إبداع اللغة وإعادة إنتاج صورها ومعانيها وخيالها.

إننا نقف هنا أمام نموذج خاص فيما يمكن دعوته بفلسفة إرجاع الوعي التاريخي بكافة مستوياته إلى جذر العربية، ومن ثم تحويلها إلى مصدر ومعين للرؤية المستقبلية. وبالتالي النظر إلى كل ما جرى إنتاجه من متناقضات على مستوى الوعي والإنتاج بوصفها إبداعها الخاص. وينطبق هذا أيضا على ما يتعارض مع حقيقتها بوصفه خروجا على منطقها الذاتي. الأمر الذي كان يحتوي في ذاته على بلورة شعار (امة عربية واحدة ذات رسالة خالدة).

لقد احتوى هذا النموذج من التأسيس والرؤية على ما يمكن دعوته بمفارقة الفلسفة اللغوية القومية نفسها عند الارسوزي. وهي مفارقة تتموج في فلسفة اللغة وفلسفة القومية كما بلورها الارسوزي نفسه. فقد كانت محاولته جعل اللغة أساسا للفكرة القومية بحد ذاتها خروجا على معايير الصنمية (اللاعقلانية بمختلف نماذجها ومستوياتها). إذ نعثر فيها على إدراك القيمة الفعلية للغة بموازاة تأسيس قيمتها النظرية، كما لو أنها الوحدة الجديدة لملكوت الفكرة وملك الواقع في جبروت الإرادة الحية للغة ودورها الضروري في رسم معالم الوجود والمستقبل. انطلاقا من أن اللغة بحد ذاتها منطق، رغم ما في المدخل الذي يعتبرها مصدرا لكل شيء من إمكانية تأصيل أوهام لا تحصى بما في ذلك "منطق" الانغلاق. إلا أن هذه الإشكالية وغيرها مثل السبب القائم وراء التعارض الفعلي بين اللغات وآثارها، وكذلك عدم تطابق نطق اللغة مع منطق الروح الثقافي، وانه إذا كانت اللغة تستمد وجودها من الحياة وتتطابق معها، بوصفها الصفة الجوهرية للعبقرية العربية وخصالها الذاتية وتميزها الأصيل، فمن أين يظهر خلل الانحراف عن منطقها

الذاتي وأصولها وجذورها وما إلى ذلك. إلا أن هذه الإشكاليات ومختلف نماذج الاعتراضات المنهجية والشكوك المنطقية والنقد والتفنيد الواقعي والتاريخي بمختلف مستوياته ومعطياته لا تمتلك قيمة معنوية ومنهجية بالنسبة لفلسفة الارسوزي بهذا الصدد. وذلك لان المتناقضات بالنسبة له هي من إنتاج العقل العابر، بينما حكمة العربية تقوم في تجاوزها فكرة المتناقضات.

لقد اغرم الارسوزي حد الجنون بفكرة بعث الأمة العربية، بحيث أنتج لنا لاحقا جنون البعث. والجنون كما يقال فنون. ومن بين احد نماذجه الكبرى التي تماهت مع شخصية وإبداع وحقيقة الارسوزي تقوم في ربط فكرة البعث القومي العربي برسالته الخالدة. والمقصود بفكرة البعث (القومي) عند الارسوزي هو "العودة إلى ينبوع حياتنا القومية، إلى عبقرية امتنا التي أبدعت لغتنا، عرقنا، تقاليدنا، عاداتنا، فنوننا".

غير أن مضمون الرسالة العربية التي يتكلم عنها الارسوزي هي الرسالة الإنسانية. وبالتالي، فإنها توحد في ذاتها الطبيعي والإنساني، وذلك لأنها قومية حقيقية. ووضع ذلك في فكرته القائلة، بأنه حالما يجري استكمال شروط الإنسانية والطبيعية في الكيان العربي، أي الرجوع إلى التراث وفقهه والعمل به بما يستجيب للطبيعي (المعلوم علميا)، حينذاك نتمكن من "خلق ثقافة إنسانية رفعتها على مقياس فسحة قاعدة حياتنا في الطبيعة. وعندئذ نتمكن من ردع الثقافة الحديثة عن شططها في فهم الإنسان كما ردعنا العلم الحديث عن شططنا في فهم الطبيعة". لاسيما وأنها مهمة ترتبط بموقع العرب "في أسرة الإنسانية" التي يرفعها الارسوزي إلى مصاف موقع "الابن البكر في العائلة المالكة"(!). فهي "امة وسط بمعنى الاعتدال، أو القرب من الينبوع، ومن الكمال الذي هو المثل الأعلى المتجلي في الرسالة حينا بعد حين". الأمر الذي "جعل الرسالة والولاية متلازمين في تاريخ الأمة العربية". وذلك لان الأمة العربية (ولغتها) "شجرة سحرية جذورها في الملأ الأعلى وتجلياتها في الطبيعة".

ذلك يعني أن فكرة الرسالة والمرحلة التاريخية التي تشكل خاتمة الحركة والفعالية نحو الصميم، ليست إلا المظهر الواقعي للفكرة الميتافيزيقية عن الخلود

التي تمثلتها الأمة العربية منذ أوائل نشوئها وجسدتها بصورة نموذجية في لغتها. بعبارة أخرى، إن فكرة الرسالة العربية عند الارسوزي مرتبطة بفكرة الخلود، أو تمثل الأمة العربية لروح الفكرة السامية (المتسامية) عبر دعوتها للاعتدال. ووضع هذه الفكرة ضمن سياق لا يخلو من تأويل لغوي سياسي ثقافي يستقيم مع مضمون المنهج الفلسفي الذي اتخذه في الموقف من تأسيس فكرة البعث القومي والرسالة الذاتية. فنراه ينطلق من اختلاف بل وتضاد السامي – الآري. مع إنهما ينتميان للجنس الأبيض(!). إنهما يمثلان قطبي الثقافة الإنسانية الطبيعية والملأ الأعلى، كما يقول الارسوزي. فالساميون من سما، يسمو، أسمى، اسم. أنهم أولاد السماء وتصبوا إليها نفوسهم. كما انبثقوا عنها، واليها ينتهون كغاية لهم. أما صورتهم المحققة بها، أي الملأ الأعلى، فإنها الخلود. بينما الآريون هم أبناء الأرض حسب الأسطورة اليونانية. وبغض النظر عن تباين أسس هذه المقارنة من حيث المنهج، إلا أنها تنتمي إلى منهج اعم وهو التأول الشامل.

لقد بلور الارسوزي هنا نموذجا أصيلا للرؤية الثقافية البحت. وهنا تكمن القيمة التاريخية والفكرية الكبرى لفلسفته القومية. وهي فلسفة لها نظامها الخاص والصارم أيضا. إنها تخضع لمنطق الكلمة كما اكتشفت بنيتها في القاموس، فجعل منه مفتاح الوجود في كل مستوياته. ومن ثم فهي اقرب إلى رؤية شاعرية وأدبية منها إلى نظرة فلسفية عقلانية، كما أنها منظومة فلسفية لا شعر فيها ولا أدب غير حدس الروح الباحث عن حلول قومية "أبدية".

بينما شكلت آراء ومواقف ساطع الحصري (١٨٧٩-١٩٦٨) بصدد الفكرة القومية التعبير النموذجي عما يمكن دعوته بتأسيس وعيها الذاتي. إننا نعثر في تأسيسه النظري للفكرة القومية على توليف خاص للفكرة السياسية والفكرة التربوية في الفكرة القومية. واستمد هذا التوليف من خلال دراسة نقدية للتاريخ العربي والتاريخ العالمي وخصوصية الفكرة القومية الحديثة، وتاريخ الدولة العثمانية وأثرها بهذا الصدد. إذ لا نعثر في كل كتابات الحصري على تأثير مباشر بالفلسفات الأوربية المؤسسة للفكرة القومية. بل على العكس من ذلك نراه يقف في

حالات عديدة موقفا نقديا تجاه توظيفها المباشر بالنسبة لتأسيس وتطبيق الفكرة القومية العربية. والحالة الوحيدة، أو الاستثناء الوحيد هو ما قام به من استعمال ايجابي لبعض آراء شوبنهاور ومقارناته في بعض مواقفه. وليست لهذه الأفكار علاقة بتأسيس الفكرة القومية. مما يعطي لنا إمكانية القول، بان الحصيلة النظرية للفكرة القومية التي سعى الحصري لتأسيسها مبنية من حيث الجوهر على رؤية نقية علمية تاريخية وتتسم بقدر كبير من الواقعية. وليس مصادفة أن يكتب الحصري أحد مؤلفاته التاريخية الهامة عن تاريخ السيطرة العثمانية في العالم العربي.

انطلق الحصري من أن القومية أصبحت من أهم العوامل التي تؤثر في تطور الدول وتكوّن الأوطان منذ أوائل القرن التاسع عشر. ذلك يعني أنها ظاهرة تاريخية واجتماعية وسياسية جديدة. وإذا كان الحصري يجمع ما يدعوه بالعوامل الجامعة للقومية في كل من الاعتقاد بوحدة الأصل والمنشأ (سواء كان حقيقة أو وهما)، والتشابه في العواطف والعوائد، والتماثل في ذكريات الماضي ونزعات الحال وآمال المستقبل، فانه رفع عامل الاشتراك في اللغة والتاريخ إلى مصاف الأصل فيها. لهذا نراه يتكلم عما اسماه بعناصر اللغة الواحدة والثقافة الواحدة، بوصفها الأكثر جوهرية في القومية. بل ونراه لاحقا يضع اللغة في أساس ما اسماه بالحقائق الكبرى للفكرة القومية العربية التي ينبغي الإيمان بها. ووضعها في عبارة تقول، بان "جميع البلدان التي يتكلم سكانها باللغة العربية هي عربية".

تنبع أهمية اللغة بالنسبة للقومية عند الحصري من كونها أهم الروابط المعنوية. وذلك لان حياة الأمم تقوم على اللغة، كما يقول الحصري. وبالتالي، فهي روح الأمة وحياتها. أنها بمثابة محور القومية وعمودها الفقري. وهي من أهم مقومات شخصيتها. وإذا كانت اللغة من أهم عناصر الثقافة، فان ذلك يعني أنها الأعمق جذورا من جميع العناصر الأخرى. كما أن وجوب الاستمساك بالأصول التاريخية للثقافة ينطلق من الاعتقاد القائل، بان اللغة "هي أهم وأعمق الأصول التاريخية للثقافة" كما يقول الحصري. وبهذا يكون الحصري قد سار هنا بأثر الارسوزي ولكن من خلال توحيد فكرة اللغة والتاريخ بصورة عضوية. من هنا قوله، بان حياة الأمم بلغتها وشعورها بتاريخها. بعبارة أخرى، إن اللغة والتاريخ هما بمثابة الحياة والشعور، أي الوحدة الحية الفاعلة للوجود. وبالتالي، فان الأمة هي التي تتمتع بوحدة اللغة والتاريخ بوصفها كيانا حيا.

إن إدراك القيمة التاريخية للتاريخ الذاتي (القومي) بالنسبة لحصري هو الوجه الآخر للرؤية المستقبلية. من هنا رده النظري على فكرة انعدام "وحدة التاريخ" العربي. ولا يعني ذلك سوى انقطاعه المتكرر. وبالتالي لا يمكن الحديث عن تاريخ عربي موحد. وكتب بهذا الصدد يقول، بان "وحدة التاريخ" لا تتحقق في تاريخ امة أو دولة من الدول. وعندما نقول "وحدة التاريخ" فالمقصود بها "الوحدة النسبية والغالبة التي تتجلى في أهم صفحات التاريخ، والتي أوجدت ثقافة الأمة الأساسية، وأعطتها لغتها الحالية وطبعتها بطابعها الخاص". ويحتوي التاريخ العربي على هذه الوحدة الحية التي يمكن رؤيتها على وحدة لغته وثقافته الذاتية، أي كل ما طبعها بطابعها الخاص. لكن التاريخ العربي، شأن كل التواريخ الكبرى يحتوي، بفعل امتداده وعراقته وتنوعه الهائل وصراعاته وصعوده وهبوطه. من هنا مهمة إعادة كتابته بالشكل الذي يبرز وحدته الداخلية، أي إعادة كتابته بطريقة تحتوي بقدر معقول ومتناسب على وحدة القومي والعلمي.

إن البحث عن نسبة معقولة ومقبولة بين القومي والعلمي في كتابة التاريخ عند الحصري ليست إلا الصيغة التي تتوحد فيها الرؤية العلمية الدقيقة ووحدة التاريخ من اجل صنع الأنا المشتركة بمعايير الرؤية الدقيقة والعملية للماضي والحاضر والمستقبل. وضمن هذا السياق يمكن فهم مطالبته بما اسماه بكتابة التاريخ العربي"بعقلية غربية ونزعة قومية".

مما سبق يتضح، بان مساعي الحصري لتوحيد التاريخ القومي هو الاستكمال الضروري لوحدة اللغة والتاريخ الجوهرية في تأسيسه للقومية. لهذا نراه يشدد في معرض رده على الاتهامات والنقد الفكري من جانب أولئك الذين وجدوا في أرائه إبعادا للدين من الفكرة القومية، قائلا، بان نفي تهمة الدينية واللادينية عن القومية يستلزم استكمالها بفكرة أخرى وهي "أن القوميين يعتقدون بوجوب الاستمساك بالأصول التاريخية للثقافة. لكنهم يعتقدون بان أهم وأعمق الأصول التاريخية للثقافة هي اللغة". ولا يعني ذلك من الناحية النظرية سوى محاولة تنقية الفكرة القومية من كل العوارض المحتملة عبر إرجاعها إلى أصولها المجردة. كما سعى الارسوزي إلى ذلك أيضا. من هنا مطالبة الحصري بتدريس التاريخ العربي بحيث لا يخضع لاعتبارات الدين والدعاية وما شابه ذلك، بل من اجل "المصلحة القومية". وذلك لما في ذلك من خفي وعلني، مباشر وغير مباشر على المستقبل.

فالتاريخ بالنسبة للحصري ليس ماض ومستقبل بل وكينونة كامنة في فكرة الأثر الفاعل للتاريخ في المستقبل. من هنا نراه يتحدث عما يمكن دعوته بالرؤية المستقبلية المتفائلة. وكتب بهذا الصدد يقول، بان المتشاءم يمكنه الرجوع إلى التاريخ بشكل عام ودراسة تواريخ النهضات القومية الحديثة. واستكمل ذلك بفكرة تقول، بان الأمة العربية وصلت إلى أرقى درجات الحضارة (فيما مضى) وكانت أقوى منار للعلم في العالم خلال عهد طويل. ولعبت دورا هاما في تاريخ تقدم البشر لم يتيسر مثله إلا لبضعة أمم. ولا يعقل ولا يمكن أن تصبح غير قادرة على النهوض.

إن توصل الحصري إلى وحدة التاريخ واللغة الجوهرية بالنسبة للقومية، لم يعن إهمال غيرها من العنصر الضرورية. لكنه حاول أن يجعل منها أصولا في الفكرة القومية أيضا. وقد أكد الحصري على أن القول بأهمية وجوهرية اللغة والتاريخ بالنسبة للقومية لا يعني أنها العناصر الوحيدة. لهذا نراه يضيف إليهما خمسة عناصر أخرى وهي كل من الدين والدولة والاقتصاد والتراب والدم. لكنها تبقى عناصر إضافية، أي ليست جوهرية.

لم يجد الحصري في أية تجربة قومية نموذجا أو مثالا، لا من حيث التأسيس النظري ولا من حيث أسلوب التطبيق. لهذا نراه يقف بقدر واحد من البعد من التجارب الأوربية، وبالأخص في نماذجها النظرية الكبرى (الألمانية والايطالية والفرنسية). وكتب بهذا الصدد يقول، بان الفكرة القومية العربية لا يمكنها أن تكون كالأوربية، بسبب كون القومية الأوربية نشأت من الإقطاع. بينما لا إقطاع في العالم العربي بالمعنى الأوربي. كما يمكننا العثور في هذه الرؤية النقدية على نقد مبطن للفكرة الماركسية الواسعة الانتشار بين مقلديها في العالم العربي، وبالأخص بين الأحزاب الشيوعية. بمعنى انه يستكمل بها هنا نقد الفكرة الماركسية عن جوهرية الاقتصاد والدولة المركزية بالنسبة للقومية. فقد وجد في هذا التفسير تحزبا أيديولوجيا صرف لا علاقة له بالواقع بشكل عام والعربي بشكل خاص. غير انم الحصري لم ينف أو يهمل دور الاقتصاد ولدولة بالنسبة للقومية، إلا انه يفرق بين الفكرة "النموذجية" المجردة عن القومية وبين حقيقتها التاريخية وأصولها. ذلك يعني انه أراد هنا أيضا نقد الفكرة الماركسية التي تربط الأمة بفكرة الدولة والاقتصاد بوصفها إحدى النظريات الأوربية التي لا تلزم الفكرة القومية العربية بإلزام منطقي أو نموذجي بأي حال من الأحوال.

إن تأسيس الفكرة القومية بالنسبة للحصري لم يكن مبنيا على أساس أيديولوجي صرف، ولا على أساس المصلحة العابرة ولا حتى على أساس التطبيع. لهذا نراه يؤكد على أن عدم إدراجه الأرض في فكرة القومية العربية ينطلق من واقع العالم العربي المعاصر. وان ما قام به هو نتاج تأمل ودراسة لواقع وتاريخ الأمم. ذلك يعني انه نظر للفكرة القومية على أنها مشروع أيضا. وبالتالي، فان الانجازات النظرية للفكر، أيا كانت مصادره، هو نتاج تأمل التجارب القومية أو التاريخية المحدودة. ومن ثم لا قانون ملزم وصارم فيها. ومن ثم لا ينبغي جعلها قواعد ترتقي إلى مصاف القاعدة المنطقية المجردة والعامة. أما الحد الأقصى لها بهذا الصدد فهو إمكانية أن تكون دليلا على رؤية تاريخية ثقافية تقترب أو تبتعد من إمكانية بلوغ مستوى وطابع الفكرة المنطقية العامة أو الكونية. لهذا نراه يشير إلى أن آراءه الخاصة أو حصيلة استنتاجاته بصدد عدم إدخاله الأرض والدم والدين والاقتصاد وحتى الدولة في أصول القومية، هو نتاج أبحاثه العلمية لا تأثرا بنزعته القومية.

لقد أراد الحصري القول، بان الأمة العربية كينونة قائمة بذاتها خارج كل التأويلات والتفسيرات "العلمية" والأيديولوجية المحتملة التي تحاول أن تربط الفكرة القومية بشيء غير ذاتها. كما أن حالة الاختلاف والتباين الواقعية بين الوطنية والقومية في العالم العربي لا علاقة جوهرية لها بفكرة الأمة العربية، بقدر ما أنها تمس الأبعاد العملية المباشرة للفكرة القومية السياسية.

لقد أراد الحصري إبراز وتأسيس أهمية الموقف من الفكرة العربية القومية عبر رفعها إلى مصاف المرجعية النظرية والعملية. من هنا تدقيقه للكلمة والعبارة لأنها تعكس بقدر واحد منهج الرؤية ومنطق الاحتمالات الكامنة فيها. لهذا نراه يقف بالضد من عبارة وفكرة "الشرق الأوسط" وأمثالها. وطالب بترك فكرة "الشرق الأوسط" والتمسك بفكرة "العالم العربي".

وضمن هذا السياق حدد موقفه وفكرته من "الوحدة الإسلامية". إذ اعتبرها فكرة طوباوية. ولم يجد في صيغتها التاريخية الأولى نموذجا قابلا للتجسيد في العالم المعاصر. والقضية ليست فقط في كون الوحدة السياسية التي وجدت في صدر الإسلام لم تقو على تقلبات الأيام مدة طويلة، بل ولأنها لم تتحقق آنذاك رغم بساطة وسذاجة الحياة. أما في العالم المعاصر، فان الحياة اشد تعقيدا، كما أن العلوم والصناعات خرجت من سيطرة التقاليد. وبالتالي، فان الدعوة للوحدة

الإسلامية (بالضد من الوحدة العربية) ما هي إلا "دعوة شعوبية أو انخداع السذج بتصديق كل ما يقدم لها مقرونا بالدين". وبالحصيلة توصل الحصري إلى أن الوحدة الإسلامية مستحيلة دون الوحدة العربية. بينما الوحدة العربية ممكنة وضرورية. وبالتالي، فان "من يعارض الوحدة العربية يكون قد عارض الوحدة الإسلامية أيضا. أما من عارض الوحدة العربية باسم الوحدة الإسلامية أو بحجة الوحدة الإسلامية، فيكون قد خالف ابسط مقتضيات العقل والمنطق".

إننا نقف هنا أمام دورة جديدة للمفاهيم والقيم مهمتها تأسيس منظومة للرؤية القومية تجعل من العروبة مبدأها وغايتها، ومن اللغة العربية التاريخ الذاتي عناصرها الجوهرية. وتحقيق ذلك عبر تحقيقها في برامج التربية والتعليم وغرسها في الوعي والضمير. الأمر الذي جعل من تنظيره بهذا الصدد الصيغة الأولى للفكرة القومية الثقافية، وذلك لأنها سعت لتحقيق ما تصبو إليه عبر الفكرة التربوية. وهذا بدوره كان يحتوي على ما يمكن دعوته بالتنوير المنظومي الأول في تاريخ الفكرة القومية العربية من خلال إعلاء أولوية وجوهرية العلم في تأسيسها النظري وتطبيقها العملي.

أما قسطنطين زريق (١٩٠٠-٢٠٠٠) فقد ادخل الفكرة القومية ضمن منظور الرؤية الحضارية، أي ضمن منظور الرؤية الفلسفية. ولم يكن ذلك مولا عن نوعية الخراب الذي تعرض له العالم العربي في نكباته ونكساته وهزائمه على امتداد القرن العشرين. فإذا كانت المصاعب والمصائب تلعب أحيانا دور الابتلاء الضروري لتنقية القلب والإرادة، فان النكبات الكبرى عادة ما تحرق الوعي لتسلط لهيبه على مسار الوعي الذاتي. عندها يمكن للمصيبة أن تصبح سببا للإرادة الفاعلة، والنكبة مصدرا للمحبة المبتلاة بفكرة الالتزام الوجودي نفسه. وقد تكون هي الحالة الأكثر تعبيرا عن شخصية وإبداع قسطنطين زريق. بمعنى إننا نعثر في فكرته القومية عن انعكاس خاص لهذه الحالة.

فمن الناحية الزمنية كان قسطنطين زريق ابن القرن العشرين، أي قرن الصيرورة الجديدة للعالم العربي الحديث. أما من الناحية التاريخية فقد كان وليد النكبتين! الأمر الذي نعثر عليه في الوحدة الخفية للزمن والتاريخ، أي في رؤيته وموقفه النقديين من نكبات العالم العربي، ومقترحاته المتعلقة بمشروع البدائل الضرورية للمستقبل. وما بينهما تراكمت فكرته القومية بوصفها فكرة تاريخية ثقافية (حضارية). وفيما لو أردنا اختصار كل هذا المسار الدرامي الخفي لنظريته

القومية فمن الممكن وضعه بعبارة تقول: انه أحب قوميته زمن المصائب، وأدرك واقعها زمن النكبة، وسعى لترميم وعيها التاريخي والثقافي بوصفه الشرط الضروري لتكاملها القومي. ووجد ذلك انعكاسه وتعبيره في رؤيته الخاصة للفكرة القومية من خلال إبراز وإفراز إشكالية الأبعاد الحضارية بوصفها جوهر المشكلة القومية العربية. وبهذا يكون قسطنطين زريق الأول من بين مؤسسي الفكرة القومية العربية بمعايير الرؤية الحضارية (أي الثقافية). ومن ثم وضعه فكرة الارتقاء إلى مصاف المتطلبات والتحديات التي تفرضها الحضارة المعاصرة، بوصفها الصيغة العقلانية والواقعية لإدراك معنى وحقيقة ووظيفة الفكرة القومية بالنسبة للعالم العربي المعاصر. ووجد ذلك انعكاسه في تركيزه على فكرة وعي الذات التاريخي وتأسيسها العملي.

وليس مصادفة أن يشير في مقدمة كتابه (نحن والتاريخ)، الذي وضع فيه الصيغة الأولية لأهمية الرؤية التاريخية، إلى أن ما يكتبه "ليست فلسفة التاريخ"، بل هي "مطالب وتساؤلات" دعا إليها "النظر في الواقع العربي واختباره ومجابهة المشكلات الفكرية التي تنجم عنه". بعبارة أخرى، أن الأولوية في الرؤية التاريخية تضع مهمة إدراك الموقع الذاتي في التاريخ المعاصر عبر اختبار ما فيه ومواجهة الإشكاليات الفعلية الكبرى القائمة فيه وأمامه. ومع انه أشار إلى أن ما يريده أيضا هو "محاولة تلمس الأسئلة الهامة التي تثيرها علاقتنا بماضينا"، إلا أن القضية الجوهرية ظلت تحوم حول كيفية وضع التاريخ العربي المعاصر وإشكالاته في صلب الرؤية المستقبلية أيضا. من هنا إدراكه لقيمة الرؤية التاريخية. فقد كتب بهذا الصدد يقول، بأنه "لابد لنا كأفراد وكأمة إذا أردنا أن نحيا من أن نجابه التاريخ". ووضع هذه المجابهة ضمن سياق التاريخ العالمي الحديث أو ما اسماه بواقع الإنسانية الحاضر. ولا يعني ذلك سوى رفع مهمة وعي الذات القومي إلى مصاف المعاصرة. بمعنى إجراء المقارنة التاريخية بمعايير الحاضر من اجل فهم الماضي والحاضر والمستقبل. ومن خلاله يمكن تحديد مهمات الوعي القومي. من هنا غلبة "المطالب والتساؤلات" على الإجابة والتأسيس النظري للتاريخ القومي. إلا أننا نعثر فيها على تأسيس خاص ومتميز، رغم بساطته، لفكرة وعي الذات التاريخي بوصفها فكرة عملية سياسية وثقافية حضارية. وضمن هذا السياق يمكن النظر إليها باعتبارها إحدى النماذج النظرية الأكثر رقيا لتأسيس الفكرة القومية العربية الحديثة.

وفيما لو أجملنا الحصيلة الفكرية لهذه القواعد الضرورية في تربية الرؤية التاريخية، أو المواقف المنهجية من التاريخ، فان غايتها ترمي إلى صنع وتوسيع مدى ما دعاه زريق نفسه بالثقافة التاريخية، بوصفها وعيا ذاتيا عمليا. بعبارة أخرى، أن الرؤية التاريخية العميقة ينبغي أن تسهم في صنع "ثقافة تاريخية". لهذا نراه يحدد مفهوم هذه "الثقافة التاريخية"، باعتبارها "الخلاصة التي يجنيها الإنسان من جهده في استكشاف الماضي. وبهذا الصفة يكون عاملا فعالا في تكييف نظرته وتعيين اتجاهه بالنسبة إلى الحياة بأكملها: ماضيا وحاضرا ومستقبلا". ذلك يعني، أن التاريخ يحتوي على إمكانية العبرة المستنبطة من مقدمات عقلية نقدية علمية هادفة من حيث أبعادها العملية. ونعثر على ذلك في محاولته تكثيف هذه العبرة النظرية من خلال إبراز أثر هذه "الثقافة التاريخية" في الفكر والنفس. وحصرها هنا أيضا بجملة فوائد عملية كبرى لعل أهمها هو أنها توسع اختيار الإنسان وتعمقه، وترسي سبيل إدراك الذات، وتشيع في نفسه شعور الحرمة، وتعمل على تركيز الفرد والأمة وتوطيد كيانهما، كما أنها تعمق فيه نقد الذات والماضي، وأخيرا أنها تصنع أداة التحرر.

ذلك يعني انه وجد في "الثقافة التاريخية" القوة الفكرية والروحية القادرة على توحيد الذات الفردية والاجتماعية والقومية بمعايير الرؤية العقلانية والإنسانية. وذلك لأنها تشكل أساس الاختبار العقلي والنقدي لتجارب الأفراد والأمم والثقافات. فهو الأسلوب الضروري الذي يجعل من الذات الفاعلة والعاقلة جزء من كل حلقات السلسلة الضرورية للوجود الإنساني.

فقد توصل زريق في مجرى تحليله لهذه القضايا والجوانب والمستويات إلى انه متى كانت الحضارة حية ناشطة، كما كان الحال بالنسبة للحضارة العربية الإسلامية على سبيل المثال، جاء تفاعلها مدعاة للنمو والإثمار. وبالعكس متى كانت الحضارة ضعيفة أو منحلة، كما هو الحال بالنسبة للعامل العربي الحديث وغيره من المناطق، فان أثر المفاهيم الجديدة يزيد من انحلال الحضارة، وقد يؤدي إلى زوالها". وليست هذه النتيجة سوى الصيغة النظرية المبنية على أساس تأمل ونقد الحالة التاريخية للعالم العربي الحديث فيما يتعلق بإشكالية الأصالة والتقليد. غير أنها مرفوعة إلى مصاف الأبعاد العقلانية الشاملة للقضية القومية الحديثة.

لقد أراد قسطنطين زريق القول، بان إشكالية القومية العربية الحديثة هي إشكالية الأصالة. وأن إشكالية الأصالة هي إشكالية الوعي التاريخي، وأن إشكالية الوعي التاريخي هي إشكالية حضارية. وبالتالي، فأن إشكاليات القومية العربية الحديثة هي إشكالية الحداثة في فهم الأصالة والتاريخ والحضارة. لكنها حداثة الوعي الذاتي أولا وقبل كل شيء، أي أصالة الفكرة القومية بوصفها وعيا تاريخيا حضاريا جديدا. ووضع هذه النتيجة في مقدمة إدراكه لقيمة وأهمية تحديد ماهية فكرة الحضارة بالنسبة للعالم العربي.

إن وضع إشكالية الحضارة في أساس الرؤية التاريخية يحتوي على محاولة وضع فكرة "الأصالة" القومية في إطارها الفلسفي الثقافي. من هنا فكرة زريق عن أن قضية الحضارة هي القضية الكبرى في عصرنا، بل وفي كل عصر، لأنها الحيز الذي تنبثق منه وتنتظم فيه مختلف القضايا القومية والإنسانية. وبهذا تصبح فكرة الحضارة التجلي الأكثر نظاما وقيمة بالنسبة للرؤية التاريخية.

لقد كانت هذه الصيغة التعبير الوجداني السياسي الذي يرتقي إلى مصاف الحدس القومي. بمعنى انه يعبر عن الحالة الوجدانية والرؤية السياسية الآخذة في النمو والتبلور تحت تأثير الصيرورة الجديدة للدولة العربية الجديدة ونمو فكرتها القومية الحديثة. وشأن كل صيرورة من هذا القبيل لا تخلو من تأثير التاريخ العريق المتغلغل في كل مسام الوعي التاريخي والروحي. من هنا محاصرتها الذاتية بين تاريخ واضح جلي وواقع لم ينتظم بعد. من هنا بدائل المستقبل الجلية، ومن ثم صعود الفكرة السياسية الأيديولوجية، بوصفها البديل الأكثر صلابة وثقة ويقينا وإيمانا بما ينبغي. لكن الصيرورة التاريخية عادة ما تتلذذ بمكرها العقلي مع فكرة الواجب واللازم لكي تصنع منهما مع مرور الزمن مقولات قابلة للتنظيم في بدائل أكثر واقعية وعقلانية. وعادة ما يبدأ ذلك بصعود الفكرة النقدية لينتهي بادراك الحكمة فيما جرى ويجري. ومن ثم وضعها في أساس الرؤية المستقبلية.

وقد تهذبت هذه الصيرورة الخشنة بالنسبة لقسطنطين زريق (أو هذا النمط من التفكير والفكرة) في مرحلة ما بين النكبتين (١٩٤٨ و١٩٦٧). وليس مصادفة أن تظهر اغلب كتبه النقدية وملامح الرؤية الفلسفية التاريخية بأثرهما. من هنا البحث في (معنى النكبة) و(أي غد) نريد و(النكبة مجددا) أي تبلور ملامح وعناصر ومفاهيم واتجاهات الرؤية النقدية ما بين أعوام ١٩٤٨ -١٩٦٧. الأمر الذي جعل من الفكرة القومية وجها آخر لهذه الحالة. ذلك يعني أن الحصيلة

الفكرية الجديدة تكون قد مرت بدهاليز الرؤية السياسية والأيديولوجية بوصفها المرحلة ما قبل النقدية. إلا أنها مع ذلك لم تنف عناصرها الجوهرية الأولية كما هي. لقد جرى إعادة تأسيسها بمعايير فلسفة التاريخ. أو على الأقل انه جرى نقدها وتمحصيها وتأسيسها النظري بخليط من الفلسفة وعلم التاريخ الواقعي.

وليس مصادفة أن يأخذ قسطنطين زريق بالحديث هنا "تاريخ" القضية القومية. فنراه يشير إلى أن الحركة القومية بدأت بفكرة الاستقلال السياسي وتوقفت عندها. بينما المهمة الجوهرية الآن تقوم في تحديد ماهية القضية القومية.

لقد سعى زريق إلى إيجاد صيغة معتدلة أوسع تجمع بين الثورية والعقلانية قادرة على تخطى حدود التماس السياسي والأيديولوجي والفكري من خلال رفعها إلى مصاف الفكرة والأسلوب القادرين على التوحيد الاجتماعي السليم والتطور الديناميكي، أي كل ما وجده في فكرة المستوى الحضاري، أو الصيغة الحضارية للفكرة السياسية وعوارضها المختلفة والمتنوعة. من هنا نراه يقر بأهمية وضرورة الفكرة الثورية والثورة بالنسبة للتطور الحضاري. لكنه أكد في الوقت نفسه على خطورتها، انطلاقا من أن "لكل اختصار ثمنه، ولكل ابتسار ضريبته. وعلى الشعوب التي تختار هذا الطريق (أول ما عليها) أن تدرك مبلغ هذا الثمن وان تقدر نتائجه". وذلك لان للثورة ثمنها الباهظ. ومنه ما يتعلق بنظام الحكم. وذلك لان الثورة قلما تتفق مع الحرية السياسية والأساليب الديمقراطية. أما الثاني، وهو الأشد خطورة، فيكمن في كون الثورة تؤدي إلى الانقسام الحضاري.

لقد تمثل قسطنطين زريق الفكرة القومية بمعايير وعي الذات بالاستناد إلى جوهرية الفكرة التاريخية والحضارية. من هنا بلورته لفكرة الارتقاء إلى مصاف المتطلبات والتحديات التي تفرضها الحضارة المعاصرة. وهذه بدورها ليست إلا الصيغة العقلانية والواقعية لإدراك معنى وحقيقة ووظيفة الفكرة القومية بالنسبة للعالم العربي المعاصر. الأمر الذي جعل من فكرته القومية بقدر واحد نقدية ومستقبلية. وفي هذا تكمن قيمتها النظرية والعملية. إلا أنها كانت تعاني من ضعف التأسيس الفلسفي. مما طبعها في الأغلب بطابع النصيحة والإرشاد أكثر مما بطابع التفسير العميق والأصيل للتاريخ العربي وإدراك نوعيته. مع ما رافقه ذلك من موازاة بين النزعة العلمية والخطابية، كما هو جلي في هيمنة عبارات "ما لابد منه" و"ما ينبغي" و"من الواجب" وما شابه ذلكن في الموقف من تفسير الماضي والواقع. بينما الفكر العميق فلسفي بالضرورة. بمعنى انه مبني على مبادئ وقواعد

تأسيس الفكرة وليس على أساس تقديم النصائح، بما في ذلك أكثرها سلامة وحكمة. فحكمة النصائح فعالة ضمن سياقها التاريخي الثقافي. أما العالم المعاصر، فانه لا يقر بالحكمة كمرجعية في السلوك، بقدر ما يعتبرها نادرة مفرحة للعقل ومثيرة للمزاج ومروحة للهموم فقط. وهذه فضيلة لكنها لا ترتقي إلى صاف متطلبات الحكمة المعاصرة بوصفها منظومة عقلية وأخلاقية متجانسة، ومن نوع يجمع بين طرافة الوجدان المعذب ودقة العقل الصارمة في نظرته للمسار الواقعي وآفاقه الفعلية التلقائية. بينما كان اغلب ما كتبه قسطنطين زريق أقرب ما يكون إلى مواقف منها إلى أفكار. وهذا بدوره ليس معزولا عن هيمنة التقاليد شبه السائدة في التفكير العربي المعاصر، وبالأخص في مجرى النصف الثاني من القرن العشرين، أو بصورة أدق في كل مجرى العقود التي سادت فيها النفسية والذهنية والفكرة الراديكالية بمختلف أشكالها وأنواعها.

***

الباب السادس: العقلانيات المبتورة والأيديولوجيات الراديكالية

الفصل الأول: عقلانيات بلا عقل ذاتي

إن إحدى الحقائق الجلية الآن، بعد مرور قرن من الزمن على ما أدت إليه مختلف نماذج "الاجتهاد" المقلد لتقاليد العقلانيات الأوربية، تقوم في زرعها براعم ما ادعوه بتقاليد المنسوخ والممسوخ في العقلانيات المبتورة، أي تلك التي لم يكن بإمكانها التكامل في منظومات عملية حية ومستقبلية. وذلك لان اجتهادها في الواقع لم يكن أكثر من تقليد ظاهر أو باطن لتجارب الاغيار. مع أنها عملت بجد لا غبار عليه وحمية كبيرة تجاه كل ما كانت تسعى للبرهنة على صحته أو تأسيس ضرورته بالنسبة للوعي العربي الحديث.

وبالتالي، لم يكن بإمكان هذه "العقلانيات المبتورة" مهما سعت وادعت، من التأثر المباشر وغير المباشر بالتيارات الفكرية الكبرى المتراكمة قبلها، وبالأخص فيما أسميته بعقلانية الضمير العربي، والإصلاحية الإسلامية والأيديولوجيات القومية

فقد كان يصعب بالنسبة "لعقلانية الضمير" العربي أن تتكامل ذاتيا من دون تفجير وجدانها الخاص. فهو اللهب الذي يصفي في حرارته بلاغة اللسان وحجج العقل، (أو ما أسميته بطلاقة اللسان وتحصين الأركان) ويصهرهما في سبيكة الكلمة الحية، أي الكلمة الفاعلة، المجردة والملموسة، القديمة والمحدثة، بوصفها تعبيرا عن لسان الحال الفردي والاجتماعي للأمة، والمعبّرة عن همومها الكبرى والصغرى. مما جعل منها كلمة حاضرة تنبع من وجدان المواجهة الحية مع الواقع. حيث تظهر ملامح الأنا الفردية والاجتماعية بتشديدها المعلوم كعلامة على

ما ينبغي القيام به. وهو المعنى الذي يمكن استشفافه من وراء العبارة الأدبية التي كتبها **فرح** انطون من انه إذا كانت "المصائب تسحق النفوس الصغيرة وتفلّ عزائمها، فإنها تشدد عزائم النفوس الكبيرة، لأنها تعلمها بالاختبار ما لا تتعلمه بسواه. فهي كالعود الطيب الذي لا تنتشر رائحته إلا متى مسته نار".

بينما تجلت هذه المواجهة الوجدانية عند قاسم أمين عبر تفحصه تاريخ الأمم، الذي وجد فيه سلسلة صراعات ومواجهات في الفكر والعمل، وجهاد مستمر بين الحق والباطل، والخطأ والصواب. وبالتالي، فإذا قال الناس عنه، بأنه "أتى ببدعة تحرير المرأة"، فانه سوف يجيبهم بكلمة نعم! أتى ببدعة ولكنها ليست بدعة في الإسلام، بل في العوائد وطرق المعاملة التي يحمد طلب الكمال فيها.

أما شبلي شميل فقد دفع هذه المواجهة الوجدانية إلى مداها الأوسع عندما أعطى لها بعدا اجتماعيا سياسيا مباشرا. فقد اتكأ شبلي شميل على فكرة "كيفما تكونوا يول عليكم"، ليرمي لها إلى ميدان المواجهة الضرورية مع الاستبداد والتخلف. وانطلق بذلك من أن الحكومة "هي مظهر من مظاهر الأمة، وارتقاءها مرتبط بارتقاء الأمة". وإذا كان الأمر كذلك فلا ينبغي الانتظار حتى تكون الحكومة أصلح من الأمة. وجعله ذلك يقول، بان "الحكومات آخر من يذعن للإصلاح". من هنا دعوته لضرورة العمل الجماهيري للشعوب والأمم دون "الالتفات إلى الملوك". وطالب بنبذ الملوك لان زمنهم قد ولى، وان المستقبل هو للفعل الحر النشيط من جانب الشعب.

ليست هذه الدعوة الوجدانية للفعل الحر سوى النتيجة المترتبة على عنفوان المعاناة الفردية في محاولاتها تجاوز حالة الانحطاط والاستبداد إلى عوالم الرقي والحرية. فقد تراكمت هذه الدعوة في مجرى الرؤية النقدية للواقع، والتي ميزت اتجاهات الفكر العربي عموما، بسبب عمق الفجوة بين الإمكانات والواقع، بين الإخلاص للمثال وعقبات تحقيقه. لهذا كان انتقاد النفس هو نقد الواقع والسلطة، وبالعكس صحيح أيضا. وليس مصادفة أن يخاطب فرح انطون القرن العشرين قائلا "سر بأمان وسلام أيها القرن العشرون"! مطالبا إياه بتجاوز إنجازات القرن السالف وأعماله الباهرة في الاقتصاد والسياسة والعلوم، وتذليل ما ولدّه من مشاكل وشرور وفساد بفأس العقل والأدب والدين.

لم تكن الدعوة لتجاز الإنجازات الكبرى للقرن الماضي (الأوربي من حيث الواقع)، سوى الصيغة غير المباشرة لتجاوز المشاكل والشرور الراسخة في النفس

والواقع، التي دعاها شبلي شميل بالانحطاط الأدبي والعقلي للشرق.بحيث جعله ذلك يقول، بان الشرق هو ميت في صورة حي. وانتقد ملامح وته في اللغة والفكر والثقافة والسياسة والاجتماع. فنراه يشمئز من الاهتمام بسفاسف اللغة وبديعها، ويطالب بتحويلها إلى وسيلة للفهم وعرض الأفكار. وانتقد التمسك التقليدي بالأفكار القديمة وسخافات التعصب الديني. وانتقد خراب المدن والصناعة والتجارة والزراعة. واعتبر التغني بالواقع جريمة. وأشار في رسالته المفتوحة التي كتبها عام ١٨٩٦ إلى السلطان عبد الحميد، إلى أن "الأمة العثمانية قد تقهقرت جدا في حين أن الأمم بلغت شأوا بعيدا في الرفعة". بل ووجد فيها كيان غير قابل للحياة بسبب تمزقها الداخلي قوميا ودينيا وطائفيا، وبسبب عدم وجود جامعة قادرة على توحيدها غير العلم والعدل والحرية. هي مبادئ مفقودة في الدولة والمجتمع. فسبب الانحطاط، كما يقول شبلي شميل، هو ليس الناس ولا المكان ولا الطبيعة ولا الدين، بل النظام السياسي نفسه. وبالتالي إذا أردنا معرفة سر عظمة الحضارة الإسلامية، فانه يكمن في تقرّب الملوك للعلماء والاهتمام بالعلم وحماية الرعية والتقرّب منهم، كما يقول شبلي شميل. بينما السلطنة العثمانية هي دولة الظلم والجور والفساد والجواسيس والرشوة والضمائر المنحلة ولؤم الأخلاق والجشع والخسة وغيرها من الصفات الرذيلة. كل ذلك جعل شبلي شميل يقول، بان الدولة كلها شعوبا وسلطات بيد الخونة والمتملقين. من هنا انتقاده أيضا لآفاق التحديث في السلطنة العثمانية. إذ اعتبرها "حركة عسكرية فوقية" على عكس تجربة اليابان الناجحة والفرضيات السليمة في الصين، التي توقع لها النجاح. بينما اعتبر تجربة مصر التحديثية تسير في نفس اتجاه التجربة العثمانية، لذا لم تتخلص، رغم نجاحاتها الكبرى الأولية، من الخلل الجوهري القائم في ضعف تطويرها للعلوم والصناعات الدقيقة والتجارة والزراعة. مما جعل من مصر معرضا للمصنوعات الأجنبية. وأدى هذا الواقع المشوه إلى حصول الناس على حرية لم يصنعوا مقدماتها بأيديهم. من هنا "ثورة الأفكار" و"ضعف ملكة العمل". ومن هنا أيضا الاهتمام بالأفكار القديمة وضعف الاهتمام بالعلوم الطبيعية، بحيث أصبح كل شيء مستورد، في حين أن الاهتمام بالحاضر هو مصدر ارتقاء الأمم، كما يقول شبلي شميل. ولم يجد في ذلك خللا سببه "شرقية" العرب وما شابه ذلك من الأحكام والتصورات السطحية المنتشرة حينذاك في الغرب الأوربي، بقدر ما وجده فيما اسماه "بتراخي النظام وفساد الأحكام وانحطاط المدارك العقلية وفساد المبادئ

الأدبية". لهذا اعتبر معارضات الغرب بالشرق على أساس أن الغربيين قوم أشداء محبون للسعي والعمل ويخضعون للقانون، بينما الشرقيين قوم غير أشداء محبون للهو واللذات ويخضعون للسلطان وولعون بالتأمل، مجرد عارضات لا أساس علمي لها. واعتقد بان أفضل أسلوب لإزالة خضوع الشرق للغرب هو النهوض الأدبي.

وتوصل فرح انطون إلى نفس النتيجة. ولكنه أعطى لها بعدا يقترب في بعض جوانبه من رؤية "الجامعة الشرقية". حيث أكد على ما اسماه بالاتحاد الشرقي المعارض للاتحاد الغربي. ولكن لا بمعنى المواجهة الثقافية والتقوقع الحضاري، بل بمعنى نزع السيطرة والقضاء على خضوع أحدهم للآخر. وجعله ذلك يقول بضرورة "تحالف دول الشرق المضطهدة وصيرورتها يدا واحدة في الذود عن حوضها والدفاع عن نفسها". ووجد في هذا "التماسك الشرقي" ضد الغرب "المبدأ الجديد الواجب على حكام الشرق أن يضعوه نصب أعينهم".

لم تعن معارضة الشرق بالغرب من حيث قيمتها التاريخية آنذاك سوى معارضة النفس ونقد انحطاطها الثقافي. بهذا المعنى كانت نتيجة "منطقية" لوجدان "التخلف الشرقي" حينذاك في مقابلة "الترقي الغربي". وفي هذا يكمن سر تعظيم الإنجازات الأوربية وقيمتها الحضارية، ورفض الانعزال والانغلاق أمامها وعنها. بل على العكس! لقد جرى تحويل إنجازاتها ونموذجها العام إلى مرآة لرؤية النفس ومدرسة للعلوم. وهي مواقف نعثر عليها فيما يمكن دعوته بثالوث العلم والعقلانية والتنوير المتغلغلة في مواقف شبلي شميل وفرح انطون وقاسم أمين وأمثالهم من رجال الانعتاق الوجداني.

دفع الانعتاق الوجداني العارم فرح انطون إلى تجاوز مراحل تاريخية للفكر والواقع. وهو تجاوز كان يحتوي في أعماقه على الرد غير المباشر والتنفيذ المباشر لآراء شبلي شميل عن الطفرة، والطفرة في الكلّ، والتدرج في الإصلاح. ولا يغير من ذلك شيئا تأكيده المتكرر عن الاعتدال وعدم التطرف ومحاربة الغلوّ. وذلك لان فكرة "الوسط الجديد" لم تتقيد بالتاريخ الواقعي للعالم العربي، بل بالتاريخ الوجداني للحرية. ووجد ذلك انعكاسه حتى في ترجماته المختصرة لتولستوي ودي ساند وشاتوبريان والكسندر دوما وغوركي وسوفوكلس ونيتشه وبول سيمون وارنست رينان وغيرهم، التي وصفها مارون عبود بواحدة من

عباراته الدقيقة والأخاذة القائلة، بان فرح انطون أساء إلى الكتّاب وأحسن إلى القراء فيها.

لقد أراد فرح انطون أن يشحذ الوجدان الاجتماعي العربي بالقدر الذي كان يقهره وجدان الحرية للصراخ بأعلى صوت. وليس مصادفة فيما يبدو أن يكتب مسرحيات تتميز بأصواتها مثل (أبو الهول)، و(مصر الجديدة) و(صلاح الدين) وغيرها. كما نراه يناقش "المسالة الاجتماعية الملتهبة في أوربا" المتعلقة "بصراع العمل والرأسمال"، مع إدراكه بأنها ليست ملتهبة ولا ملحة بالنسبة للعالم العربي آنذاك.

ووضع هذه الفكرة أولا في أساس نقده للتعصب الديني والطائفي. وجعل منها في وقت لاحق مقدمة نقده للدين بشكل عام. غير أن نقده للدين لم يكن إلحاديا، بل نقدا بناءا، استند إلى فكرته عن "الوسط الجديد"، باعتباره اعتدالا متغيرا.

فقد اعتقد فرح انطون، بان الظروف قد تغيرت ولم يعد "الإيمان الحار" هو حصن الدير، بل الواجب هو طلب مساعدة الناس ماديا وروحيا. فهي المكونات الجوهرية لحقيقة الدير، باعتباره نتاجا للروح المتسامي والعمران. وهو نتاج يفترض أن يكون في العالم المعاصر تجسيدا "للوسط الجديد" بوصفه عدلا، وللعدل بوصفه حرية، وللحرية بوصفه نظاما، وللنظام بوصفه علما.

في حين حصر قاسم أمين معنى الحرية فيما وضعه شبلي شميل في فكرته عن "الطفرة في الجزئيات"، أي الانقلاب الثوري والإصلاح العميق في ميدان ما معين. إذ لم يضع قاسم أمين نصب عينه مهمة تثوير الدولة والمجتمع في آن واحد، بل عزف على ما اعتقده النغم الأكثر إيقاعا على إثارة الوجدان الاجتماعي. إذ اعتقد أن تحرير المرأة هو معيار الحرية في المجتمع ومحل انحلال الاستبداد. وان تحريرها هو انتفاع الأمة بجميع أفرادها. لهذا لم يربط تحرير المرأة بمسألة الحجاب فقط، لان هوية المرأة غير مرتبطة من حيث الجوهر بمسألة وجود أو عدم وجود الحجاب، بل مرتبط بكيانها الاجتماعي ومستوى مساواتها بالرجل. لهذا نراه يتكلم عن ضرورة إزالة الحجاب الاجتماعي عن المرأة عبر إشراكها في الحياة العامة.

وضع قاسم أمين أفكاره هذه في كتابه (تحرير المرأة) وبلور بديلها في كتابه (المرأة الجديدة) (عام ١٩٠٠) كما لو انه افتتح بها القرن العشرين لمصر الجديدة وآفاق تحررها وتطورها. إذ ليست "المرأة الجديدة" من حيث حوافزها الداخلية

سوى مشروع الرؤية الوجدانية لتحرر مصر الداخلي. مع أن هذه الرؤية لم تخل من واقعية في تأملها لأولويات التحرر. فهو يتكلم عن معيار الحرية وحدودها والجديدة فيها بالنسبة للمرأة. ويعتقد بأنه ينبغي استمداد هذه العناصر والحدود من ترتيب الأولويات بالنسبة للإنسان كما هو. فالأولويات الكبرى بهذا الصدد هي الأعمال التي يحفظ بها الإنسان حياته، والأعمال التي تفيد عائلته، وكذلك الأعمال ذات البعد الاجتماعي.

لقد كان هذا الزعم المتسرع نتاجا للاستلاب الثقافي المترامي في مجرى تفتح قريحة الوجدان المخلص لما يسعى إليه ويريده. ومن ثم فهو مثل "شطح" المريد لا شطح العارفين، أي انه كان التجلي الأول للحرية، التي شاهدوا ملامحها في الآفاق المترامية من بين شقوق الجدران العتيقة للعثمانية. مما أدى أيضا إلى أن ينظروا إلى الأحداث اليومية ومجرياتها وآفاقها بعيون الأطفال في "اكتشافاتهم" اليومية. لقد تلذذوا باكتشافاتهم هذه، بحيث وجد كل منهم في كل ثغرة يراها حفرة مليئة بالخبايا، وفي كل بركة بحيرة مليئة بالعجائب، وفي كل شق ممرا للمغامرات، وفي كل أخدود واد عميق للأحلام. لذا نراهم يدخلون أصابعهم في كل الشقوق، ويتأملون بأوهامهم الباحثة عن جديد في كل الثغرات، ويمدون أعناقهم من بين الشقوق الكبيرة لينظروا بعيونهم المتلهفة لرؤية الأفق. حينذاك بدا الأفق لهم محدودا في المكان. لهذا حالوا الركض بأسرع ما في طاقتهم للحاق به. ولكنهم اصطدموا مع كل حركة إلى الأمام بوقوفهم في نفس المكان.

ولم يكن ذلك معزولا عن الأعماق الشخصية المبتورة للأقليات القومية والدينية في أواخر المرحلة العثمانية فقد كان شبلي شميل وفرح انطون نصرانيين، وقاسم أمين تركيا. غير أن ذلك لا يعني تلازم هذه المكونات مع صيغ تفكيرهم النظري، وذلك لان العثمانية المتهرئة وسبل تطورها التاريخي آنذاك جعلت من المستحيل تجانس الرؤية المنطقية في التعامل مع "الأنا" و"الآخر" بمعايير التجربة الذاتية. إذ لا تجربة ذاتية للعثمانية قادرة على تقديم بديل عقلاني باستطاعته تحدي الهيمنة الأوربية الصاعدة آنذاك. إذ لا عروبة فيها ولا إسلام ثقافي. بينما هي مكونات ضرورية للوجدان والرؤية العقلانية والإنسانية المتجانسة في العالم العربي. في حين لم تعن مواجهة الدين والدنيا، والإسلام والعلم، والعالم العربي وأوربا، وعزل السلطة الدنيوية عن الروحية بالنسبة للوعي النظري العربي آنذاك سوى إدخاله في "مدرسة" الاجترار غير المتناهي للزمن، والخروج في نهاية

المطاف "بعلمانية" مزيفة، وعلم لا إنتاج فيه، وعروبة لا حداثة فيها، وسلطة دنيوية بلا روح.

فقد كان غياب هذا الإدراك نتيجة ملازمة لصعود نفسية وذهنية الجديد والتجديد الراديكالية. مع ما فيها من كمون خفي وفاعل في تنشيط عناصر الفطام التاريخي مع الماضي. وهي حالة متناقضة وتتأرجح من حيث توجهها صوب مختلف الاحتمالات الجزئية. لكنها تبقى في نهاية المطاف جزء من كلّ عاجز عن الإبداع بمعايير المنظومة التاريخية الثقافية. وليس مصادفة أن تتشابك في هذه النفسية والذهنية في وقت لاحق منهجية التشكيك المفتعل والنقد المتسرع والاستعداد الخفي للانبهار العجول باكتشافات "الفحول"!

لقد كانت تلك عقلانيات مبتورة عن أصولها وجذورها الثقافية، بمعنى أنها لم تتعامل مع الواقع بمعايير وتأمل التجربة التاريخية والمستقبلية الذاتية، بل بمعايير الرؤية الأوربية. الأمر الذي جعل من اجتهادها نفخا في هواء، أو على الأقل انه ظل معلقا في سماء الأهواء والتأملات المجردة رغم كل محاولاتها الحثيثة للاقتراب من الواقع. ولم تشذ العقلانيات الاخرى عن ذلك، رغم اختلاف الحوافر والتأسيس كما هو الحال فيما ادعوه بعقلانية النقد والتطمين عند كل من طه حسن والعقاد.

والمقصود بعقلانية الشك واليقين والنقد والتطمين هو التيار المتنوع والمختلف من حيث شخصياته، والتي تشترك في الوقت نفسه بالولع الشخصي بالأفكار والقضايا والانغماس فيها، بحيث يجري تحويلها إلى عروة اليقين الضروري للعقل وتطمين النفس بنجاحها الملفت للنظر. مع أن أغلب ما فيها لا يعدو بمعايير الفكر الفلسفي والعلمي الدقيق أكثر من لعبة أطفال مغرية. وبالتالي، فأنها تعكس حال الطفولة الفكرية المثيرة للوعي الاجتماعي المسطح. ومن ثم فهي تعكس حالة الانتقال الأولية الجدية للعقل النظري في تناول إشكاليات الوجود والتاريخ والمستقبل لكنه عقل مقلد، أي ليس حرا حتى في اشد حالات دفاعه عن الحرية. وينطبق هذا في الواقع على كل ما تناولوه من مفاهيم كالعقل والعقلانية والنزعة الإنسانية والحرية والتقدم والارتقاء الحضاري والدنيوية وما إلى ذلك. الأمر الذي حدد طابعها الرخو وإمكانية الانتقال فيها من العقل إلى الإيمان، ومن

الدنيوية إلى الديني، ومن الحرية إلى الاستبداد، وما شابه ذلك من مفاهيم ومواقف. باختصار يمكننا القول، بان هذا التيار الذي أقلقه المستقبل أكثر من كل شيء آخر، لم يتعد في مواقفه وأحكامه وما توصل إليه أن يكون مجرد مستقبل الأحلام وليس مستقبل الرؤية العلمية والواقعية.

ولم تكن هذه الظاهرة وليدة الصدفة. بمعنى أن لظهورها وأثرها الحاد في صراع الأفكار آنذاك، مقوماتها الواقعية وجذورها الثقافية، اي أسبابها المباشرة وغير المباشرة. فقد كانت في صيغتها المباشرة تحديا أوليا جريئا لنمط الإغفاء والدعة المكتفية بذاتها في محاورة الماضي. أما في صيغتها غير المباشرة فقد كانت استثارة لحسية الشعر في الشعر المتبلد للذهنية العربية في بداية القرن. وهي استثارة لها مقدماتها المعنوية في تقليدية الارتباط الشعري بالوعي المسطح لثقافة العرب المبتورة في قرون السيطرة التركية (العثمانية). وهي في أفضل تجلياتها كانت تتمثل وتمثل خيوط الارتباط العديدة لخواص الأمة وعوامها فيما يمكنه أن يكون نسيجا لانتمائها اللغوي والوجداني. فهو النسيج الذي يستهلك في ديمومته طاقات اللغة ورنينها. أما ثقافيا فقد كان لنقد الشعر تقاليده العريقة. وإذا كانت هذه الظاهرة النقدية العقلانية المنزع عادة ما ترتبط بشخصية طه حسين، فان مقدماتها الفعلية كان قد جرى صياغتها أيضا عند العقاد والمازني في (الديوان). حيث مثلوا الصيغة الأولى لما يمكن دعوته بعقلانية الفطام التاريخي. اي الفطام الذي حدد محتوى العقلانية الجديدة في نزوعها النقدي لا في نظامها لفكري. غير أن ذلك لا يعني غياب عناصر مترابطة يمكنها أن توحي بنوع من النظام، إلا أنها تبقى من حيث محتواها وطاقاتها مجرد بواعث ترتكن إلى معالم غير محددة الهوية. وهي الفكرة التي جرى صياغتها في شعار: "أن مذهبنا إنساني، مصري، عربي. إنساني بفعل كونه الوجدان المشترك بين النفوس قاطبة ومصري لأنه متأثر بالحياة المصرية وواقعها، وعربي في لغته".

فقد كانت عقلانية طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣) هي الأخرى نزوعا نحو التحرر أكثر مما هي تأسيسا فكريا له. وليس مصادفة أن نعثر على مذاق الحرية والدفاع عنها بمختلف صورها وأشكالها ونماذجها في كل ما كتبه. بحيث يمكننا القول، بان دفاعه عن الحرية ينبع في الوقت نفسه من دفاعه عن فكرة الحرية وإدراك قيمتها وأهميتها وأثرها الفعلي بالنسبة لصيرورة الإنسان والمجتمع والدولة والثقافة. بعبارة أخرى، إن الدفاع عن الحرية نابع من كونها فكرة عميقة ودائمة

في تفكيره ومواقفه. وقد تكون كلمته عن أن "الكلمة الأخيرة ستكون دوما للحرية" هي أحد النماذج الجلية بهذا الصدد. ومن هنا استكماله إياها بعبارة "النار مهما كانت ملتهبة لا يمكنها أن تحرق كتابا". ومن ثم لا يمكنها أن تحرق الذاكرة والذكرى المتعلقة بمصادر الحرية المتنوعة، تماما بالقدر الذي تجعل من مختلف أشكالها ومستوياتها ونماذجها صورة معقولة ومقبولة بحد ذاتها. والسبب يكمن في كون الحرية مصدر الإبداع العظيم كما أنها الصورة المثلى للوجود الإنساني، أي القوة القادرة على صنع العدالة والسعي الدائم من اجل إيجاد صيغها المقبولة. فقد أدرك طه حسين إشكالية العدل والحرية المعقدة. وأشار بهذا الصدد إلى أنها مشكلة قديمة رغم ظهورها الجلي في القرن التاسع عشر والعشرين. وإذا كان التاريخ القديم والحديث لم يحل هذه القضية على مستوى الفكر والممارسة، فان الأمل يبقى في أن يجري حلها من خلال إيجاد الصيغة المعتدلة. وليس هذا بدوره سوى الإبقاء على فكرة الاحتمال بوصفها توليفا بين الحرية والعقلانية، أي البحث والاجتهاد عن صيغة ممكنة ومحتملة.

ومع أن طه حسين لم يكن ضليعا في ميدان التفكير الفلسفي وفكرة الاحتمال العقلانية، إلا انه كان منهمكا في التعبير الحر عن حرية الفكر والتفكير لما لها من اثر وقيمة بالنسبة للعدل والحق. ففي مجرى تحديد موقفه من "ثورة الزنج" نراه يشير إلى ما اسماه باستنادها إلى تقاليد الخوارج. وبغض النظر عن ضعف دقة هذا الربط، إلا أن من الممكن رؤية بواعث الدفاع عن فكرة العدل كما هي. وهذه بدورها وثيقة الارتباط بالحرية. من هنا قوله، بان تناول ثورة الزنج وأمثالها في التاريخ الأوربي لا يعني الأخذ بها بقدر ما تعني الإشارة إلى ما في تراثنا من تقاليد عريقة في الدفاع عن العدل الاجتماعي من جهة، وأهميتها بالنسبة للأدباء من جهة أخرى، أي أهمية استلهامها في الإبداع الفني والأدبي. والشيء نفسه يمكن ملاحظته حالما نراه يتكلم عن الحب والعشق في مجال الأدب والشخصية من خلال ربطه بالتحرر العقلي وفكرة الفن. بحيث نراه يجري مقارنة بين ستندال وابن حزم بصدد قضية الحب العشق، بينما نراه يفرد لعشق اوغست كونت صفحات عديدة توصله في نهاية المطاف إلى القول، بأنك ترى الإنسان ساذجا وهو شديد التعقيد. وبالمقابل نراه يدافع عمن يدعوهم بالشخصيات الحرة العقلية ويتناول فيمن يتناوله شخصيات متنوعة مثل بول فاليري وأمثاله.

إن تلازم وتعايش الرؤية الموضوعية والاستلاب الثقافي والمعرفي كان النتاج الملازم للطابع التأملي والجزئي لتوليف العقلانية والحرية. وهذا بدوره لم يكن إلا الوجه الآخر لأثر وثقل التراكم البطيء لفكرة الحرية ونمو الوجدان ووعي الذات القومي والتجديد والفكرة النقدية والتنوير وثقل الضغوط الأوربية الكولونيالية آنذاك، أي ذالك الخليط الهائل الذي أراد طه حسين أن يصهره في بوتقة صغيرة. من هنا طفح الخليط واستحالة صبه في قوالب مناسبة. ولم يكن ذلك معزولا عن كمية ونوعية المتناقضات المبتورة في فكره وتفكيره ومواقفه. لكنها كانت تعمل في الوقت نفسه ضمن إطار توسيع الرؤية العقلية النقدية والإثارة المعرفية والتجديد المبهور بكل شيء بما في ذلك بصغائر الأشياء والأمور والأحداث. غير أن هذه النتيجة المبعثرة لكمية التجارب التاريخية كانت في الوقت نفسه الثمن الضروري لفكرة الحرية.

لقد كانت دعوته إلى حرية الأدب بذاته تعني بالنسبة له أيضا الأسلوب المناسب لتحرير جيله. لهذا أكد على أن جيله المعاصر لا يمكنه أن ينتج تاريخا للآداب العربية بمعناها المعاصر ما لم يحرر نفسه، تماما بالقدر الذي لا يمكنه أن يحرر نفسه من دون أن ينتج آدابا عربية حية. وقد كانت هذه الدعوة قائمة في صلب مشروعه العقلاني النقدي، المتعلق بإدراكه الجديد لمهمة الأدب.

لقد أدت غلبة "المهمة" الاجتماعية والسياسية على القيام بما لا يرغب القيام به من الناحية المجردة. من هنا يمكن فهم قول بأنه "أكثر من بنفر من إلقاء دروس الوعظ والإرشاد وتنبيه الغافلين وما شابه ذلك إلا انه مضطر لذلك انطلاقا من إدراكه لواجبه الوطني الصادق والكرامة الإنسانية. وقد تكون الفكرة المصرية، أو الوطنية المصرية المرفوعة إلى مصاف الرؤية القومية احد نماذج الغلو الواقعي آنذاك في إدراك وتأسيس مهمة الأدب الاجتماعية والسياسية والوطنية. من هنا نراه يقول بوجود "صورة جديدة للقومية والوطنية قد نشأت في العصر الحديث. ولم تكن هذه الصيغة الأولية في الواقع سوى الشكل الجديد لنمو الفكرة القومية الجديدة التي لم تع ذاتها بعد بمعايير المستقبل، رغم أنها تتكلم عنه. وذلك لأنها كانت محكومة بثقل التقاليد المصرية المتراكمة والمشوهة لحد ما من تفاعل السيطرة الأوربية المباشرة وغير المباشرة على الوعي الاجتماعي والسياسي والأدبي الجديد، أي المنبهر بتقاليد الغريب القريب، وهيمنة التقاليد الغريبة والقريبة لماليك العائلة الخديوية.

إن المفارقة الكبرى لشخصية طه حسين تكمن في جمعه بين أضداد حية وأخرى ميتة، كما لو انه يتمثل بصورة دقيقة أنساق التناقض المبتور بين الشك واليقين والنقد والتطمين الذي هيمن عليه بقدر يتكافأ مع هيمنته على أسلوبه في التفكير والمواقف والأحكام.

إن حقيقة الاستلاب الأكبر في تفكير وحصيلة آراء طه حسين تقوم أساسا في استلاب الرؤية المنهجية الذي يقترب في بعض جوانبه من حدود الانعدام الذاتي. وقد يكون موقفه من "مستقبل الثقافة" في مصر نموذجا حيا على ذلك، رغم كل الفضائل الكبرى لهذا الكتاب من حيث نياته وغاياته العلنية والمستترة ونمط رؤيته العملية للتربية والتعليم. وذلك لان القضية الجوهرية التي أراد طه حسين التأسيس لها هنا تتعلق بمستقبل الثقافة في مصر، أي أنها الصيغة الوحيدة التي تحتوي على رؤية مستقبلية.

لقد ربط طه حسين ماهية مصر الثقافية بقضية موقع مصر بين "الشرق والغرب". بمعنى انه انطلق من قضية تاريخية ملموسة وعابرة لحد ما، بوصفها الجوهر المحدد لماهية مصر الثقافية. ومنها حاول إرساء أسس ما اسماه بالمستقبل الثقافي لمصر. بمعنى انه أراد أن يجعل من ماهية مصر الثقافية قضية فكرية قائمة بحد ذاتها رغم كونها قضية سياسية آنذاك بالدرجة الأولى. وعوضا عن أن يجعلها جزء من معترك الوعي المصري والعربي من اجل استكمال مهمة النهضة الثقافية القومية، فانه أرجعها أو ادخلها في دهاليز الاستلاب الفكري والثقافي عبر إثارة قضية ما إذا كانت مصر من الشرق أم من الغرب؟ بل اعتبره السؤال الأكبر. وأشار إلى ذلك بوضوح، إلى أن المقصود بالشرق والغرب ليس البعد الجغرافي، بل الثقافي. مما حدد بدوره المنطلق الخاطئ في موقفه القائل، بان "هناك نوعان من الثقافة يختلفان اشد الاختلاف- الثقافة الشرقية والثقافة الغربية" (الأوربية). بمعنى سيره ضمن سياق الفكرة الاوروموركزية المغلقة آنذاك القائلة باختلاف وليس تنوع الثقافات. بل ورفع ذلك، متتبعا أثر ومسار الاورومركزية المتعصبة، إلى مصاف التناقض أو التضاد أو الصراع الأبدي! وليس مصادفة أن نراه يزدري الفكرة القائلة "بشرقية" مصر ويستغرب ظهور التيارات أو الجمعيات الداعية للوحدة الشرقية أو مختلف أشكال التعاون بينها. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه يستغرب ولا يستطيع فهم واستساغة ما يدعوه بالخطأ الشنيع والوهم الغريب عن المصريين المعاصرين الذين يعتبرون أنفسهم شرقيين (أي أنهم اقرب إلى الهندي

والصيني والياباني) منهم إلى الأوربي(اليوناني والفرنسي والايطالي). بحيث نرى ظهور جمعية "الرابطة الشرقية". واستكمل ذلك بتقرير يقيني عن أن ما قاله كبلنج عن أن الشرق شرق والغرب غرب لا ينطبق على مصر. كما لا ينبغي أن "يفهم المصري الكلمة التي قالها الخديوي إسماعيل من أن مصر جزء من أوربا للمديح أو المفاخرة، بل هي كذلك، بمعنى أن مصر "كانت دائما جزء من أوربا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها".

إن هذه الدعوة للتماهي التام بين المصري والأوربي في ظل انعدام مقوماتها ومقدماتها وأسسها وتقاليدها، لا تصنع في نهاية المطاف غير أوهام التقليد الأجوف رغم الدعوة المتناثرة هناك وهناك عن الأصالة والخصوصية، كما هو جلي في بعض استدراكاته مثل القول، بان الدعوة للأوربية لا تعني "أن نكون صورة طبق الأصل" فهذا أمر لا يدعو إليه عاقل. كما انه لا سبيل إليه. أو استدركه بان مصر ليست جزء من أوربا المتحضرة والمتقدمة والمثقفة. وان هذا "المثل" ما زال بعيدا كل البعد عن التحقق". وذلك لان هذه المواقف والاستدراكات تبقى في نهاية المطاف موقف واستدراكات جزئية. ومع ذلك فإنها تنسف من حيث الجوهر كل مقدمات هذا التفسير والتأويل والتأسيس. وذلك لان جذر ونسق التفسير والتأويل والتأسيس بقت كما هي، بمعنى العمل من اجل إرساء التقليد على أسس "نقدية"، أي المزواجة والتعايش التعس للرؤية النقدية والاستلاب والثقافي.

بعبارة أخرى، أن الثقافة تتراكم من خلال حل إشكاليات الوجود التاريخي. والتقليد لا يصنع غير هشاشة. أما الهواجس والهموم، بما في ذلك النبيلة، فإنها تتحول إلى وساوس وغيوم تخيم على العقل والوجدان وتسحبهما إلى هوة التقليد والاستلاب. وليس مصادفة أن تبقى الفكرة التي دافع عنها طه حسين وأراد التأسيس لها عن "مستقبل الثقافة في مصر" من حيث الجوهر كما هي بمعايير التاريخ والنوعية الثقافية، أي بلا ثقافة مستقبلية. والسبب يكمن في أن فكرة "مصر جزء من أوربا" ليست فكرة تاريخية تلقائية، بل عبارة مسطحة وظاهرية للخديوي إسماعيل وثقل تأثير الأورومركزية، أي لقوى خارجية لا علاقة لها بمستقبل الثقافة في مصر، ولا جذور لها في تلقائية التطور الذاتي. وبغض النظر عن النيات القائمة وراءها والجهد المبذول بهذا الصدد فإنها أبقت على مصر مجرد "جزء" مجزأ يتضاءل مع مرور الزمن. فهي ليست فقط لم تصبح جزء من أوربا بعد مرور قرنين من الزمن، بل وتعمق وتوسع مدى تخلفها بهذا الصدد. ولم يكن

ذلك بعدم أخذها بالطريق الأوربي بقدر ما كان يقوم في تعثرها الداخلي الذي لعبت فيه نفسية وذهنية الاستلاب دورها الفاعل.

وضمن هذا السياق سار احمد أمين، مع بعض الاختلافات الجوهرية. فإذا كان إبداع طه حسين تراثيا في مضمونه، نقديا في أسلوبه، مثيرا في نتائجه لأصحاب التراث، فليس ذلك إلا لأنه حاول إخضاعه لمبضع المنطق والعقل. اي تجزئته بالصيغة التي ساهمت في تهشيم أسسه التقليدية ووضع فكرة الحرية العقلية والدفاع عنها. وهو الحافز الذي يمكن رؤية وحدته ونموذجه الأكثر تجانسا في ثلاثية احمد أمين التراثية. وليس مصادفة فيما يبدو أن يستحوذ على كتابه وحدة الزمن في دورته وإشكالاته. فهم لم يتكلم عن ماضي الإسلام وحاضره ومستقبله. اي لم يخض جدل التنكيل والتبرير، ولا الافتراض والاعتراض، بل أراد رؤية اليوم "الناقص" للذات العربية الثقافية في فجرها وضحاها وظهيرتها. كما لو انه تعمد أن يهملها تاركا إياه لفعل العقلانية الجديدة، التي ينبغي أن تأخذ على عاقتها تفجير أسس الوجود الروحي والاجتماعي للواقع العربي.

إن هذه المفارقة التي تستوحي تاريخيا موت المعتزلة في عالم العرب وإحياؤهم في عالم الغرب، لا تبتعد عن إدراك الخلاف بين تحول المبادئ إلى دين وبين تحولها إلى عقل، بل وفي نوعية فقدان العالم العربي المعاصر ل"عقله الخالص". ومن هنا تشديد شخصيات عقلانية الشك واليقين والنقد والتطمين على إبراز هوية "العقل العربي" وصورة "العقل الخالص". وهو تشديد مثل في تاريخيته الانجاز الأكبر في محاولات تأسيس مبادئ العقلانية النقدية في موقفها من التراث.

وما بين هاتين الشخصيتين، أو الوجه الجامع والموافق والمعارض والناقد لهما تتراوح شخصية عباس محمود العقاد (١٨٨٩-١٩٦٤). كما لو انه عقد في لقبه هذه العقدة الغريبة من وحدة الشك واليقين والنقد والتطمين، بحيث نراه يجسدها بطريقة قد تكون الأكثر تمثيلا لهذه المفارقة التي ميزت على العموم هذه الحالة الغريبة والواقعية أيضا فيما أسميته بالمنسوخ والممسوخ في تيار العقلانيات المبتورة.

وليس مصادفة أن نلمح في شخصية العقاد ملامح الوجه الجامع والموافق والمعارض والناقد لهما. غير أن هذا الامتزاج الغريب لم يكن فعلا واعيا على ما في إبداع وشخصية طه حسين بشكل خاص. مع انه يتمتع بإغراء يستسهل هذه

المقارنة أو المفاضلة المحتملة انطلاقا من أنهما ولدا في نفس العام، أي ابتداءهما من نفس المقدمات، ومعايشتهما لنفس الأحداث، واهتمامهما بنفس القضايا. بحيث يمكننا أن نرى فيهما خطوط سكك الحديد المتوازية والمميزة لحياة الثقافة المصرية والعربية على امتداد عقود "الليبرالية" المبتورة للنصف الأول من القرن العشرين. إلا أن هذه المقارنة والمفاضلة سرعان ما تتهشم أمام تيار التاريخ العارم الذي كان يقضم بأسنانه المكسورة كسرات الفكر المتنوع.

لقد كان العقاد نتاجا متميزا لعقدة العقلانية والنزعة النقدية وفكرة الحرية المميزة لكل شخصيات عقلانية الشك واليقين والنقد والتطمين. بمعنى انه كان نتاجا متراكما بمعايير المعاناة الفردية، شأن كل رعيل تلك المرحلة النقية بآمالها، والعاتية بمصائبها ومصاعبها. من هنا دوران تأملاته ومحاوره الفكرية حول ثلاث قضايا جوهرية أو ملازمة لها وهي العقل والعقل النقدي، والحرية (العقلية والأدبية والاجتماعية والسياسية)، والتجديد (عوضا عن الإصلاح). ولا يغير من هذه الحقيقة الصيغ المتنوعة والمختلفة التي يمكن ملاحظتها في آرائه ومواقفه، بما في ذلك نقده المتنوع المستويات لفكرة التجديد. وذلك لأن نقده كان من حيث التأسيس والمستوى والغاية ثانويا ومكملا للفكرة النقدية وليس جزءا من الفكرة الإصلاحية.

ففكر العقاد يخلو من نزوع إصلاحي بوصفه منظومة فكرية سياسية تاريخية. انه يحتوي على كل شيء ولكن بدون منظومة، شأن كل شخصيات هذا التيار. من هنا غلبة الحكاية والرواية، والاستعراض والامتعاض، والتنكيل والتهليل! وليس هذا السجع في الواقع سوى الوجع المتأتي من تراوح شخصية العقاد التي جسدت بطريقة نموذجية طبيعة ومحتوي المفارقة التي ميزت على العموم تلك الحالة الغريبة والواقعية أيضا فيما أسميته بالمنسوخ والممسوخ في تيار العقلانيات المبتورة. بمعنى مراوحته بين تيارات مختلفة من حيث محتواها وغايتها، ومتناقضة من حيث وظيفتها وأثرها بالنسبة للوعي العقلي والعقلاني، والنقدي والإنساني.

ذلك يعني، أن معالم العقلانية والنزعة النقدية والإنسانية التي تتغلغل في مسام الرؤية الفكرية للعقاد تبقى في نهاية المطاف أسيرة العناصر الكبرى لتيار الشك واليقين والنقد والتطمين، أي المتبدلة والمتغيرة ولكن ليس بمعايير المنظومة الواعية لمبادئها الأولية وغاياتها النهائية. الأمر الذي جعل من الممكن تناقض مساعيها وتأسيسها الفكري لما تعلنه وتدافع عنه بصورة مستميتة. والسبب يكمن

في أن العقل ليس عقلانيا، كما انه لم يرتق إلى مصاف المنظومة النظرية، بل بقي في اغلب الأحيان عقلا جزئيا أو مجزأ بين اهتمامات متنوعة لكل منها نصيبه في كيفية ومستوى تطويعه، تماما بالقدر الذي يجري فيه أيضا تطويع القيم السائدة أو المبطنة أو التقليدية في العقل الثقافي وتقديمها على أنها حقائق نظرية. وهو تناقض يمكن رؤيته في اغلب ما كتبه العقاد. لكنه يبرز بقوة في موقفه من القضايا الحساسة للعقل الثقافي مثل قضية المرأة والدين والشخصيات التاريخية الكبرى "المقدسة" وما شابه ذلك.

إن مهمة العقاد لا تتعدى في الكثير من جوانبها أن تكون حركة عقلية بلا عقل مستقل. وهو الانطباع الذي يمكن التوصل إليه من قراءة كل ما كتبه العقاد. فهو منهج سردي متكرر وضمن سياق واحد. كما انه يخلو من منهج محدد ومنطق ذاتي في تتبع الإشكاليات والقضايا. وهي حالة ليست معزولة عن أن ما يكتبه محكوم منذ البدء بمسلمات وعقائد. ومن ثم مفتقد لمغامرة البحث العقلي الحر. ففي اغلبها تبدو كما لو أنها مطالعات يلقفها ذهن العقاد فيبدأ بالكتابة عنها ثم يدمجها، أو نتاج تأمل تقليدي. لكن ذلك لا يفقدها الكثير من جوانبها الايجابية والعميقة أحيانا. لكنها تحبس العقل بالخروج عن مألوف التاريخ وتجاربه القديمة. من هنا النقص الجوهري في كل هذه "المباحث" التي لا تخلو من جهد كبير في تجميع وتنظيم وعرض المادة المدروسة. ففي اغلبها هي مجرد تلخيص واستعرض، يتسم بقدر كبير من التكرار أو الضيق، وبالأخص في القضايا المتعلقة بالعقائد والأديان. وذلك لان توجهها في نهاية المطاف لا يخدم تطوير العقل النقدي، بل في توسيع مدى الاعتراض على "أهل العلم". ولا تخلو هذه الرؤية اللاهوتية النقدية من قيمة ايجابية، لكنها لا تفعل في نهاية المطاف إلا على إثارة لعاب الجهل في تمجيد ما "يجهله" العلم وما لا يعرفه لحد الآن. ومن ثم تعظيم وتقديس "المعطيات الدينية". وهو أسلوب لا يخلو من رؤية عقلية وعقلانية أحيانا، لكنه لا يصنع في نهاية المطاف رؤية عقلية وعقلانية. وقد يكون تكرار نقده للماركسية (بعناوين مختلفة نموذجا لذلك) وبالأخص حالما يجعل منها نموذجا للادعاء بامتلاك لقب "النظرية العلمية" نموذجا حيا بهذا الصدد. إذ يتحول نقد "علمية" الماركسيين باتجاه تهوين فكرة العلم بحد ذاته، مع أن الماركسية لا علم فيها من حيث الجوهر. فالعلم فيها خاضع لاعتبارات الايدولوجيا أو العقائد، شأن الصيغة المميزة للذهنية اللاهوتية التي تجعل من العلم خادما للدين. وينطبق هذا على الوجه الآخر لموقف العقاد،

عندما يجعل من التدليل على أهمية العقيدة الدينية بآراء العلماء "المتدينين. مما يجعل من أقواله ومواقفه وجها آخر للابتذال الماركسي.

لقد جسدت شخصية العقاد بطريقة نموذجية طبيعة ومحتوي المفارقة التي ميزت على العموم حالة هذا التيار المتراوحة بين تيارات مختلفة من حيث محتواها وغايتها، ومتناقضة من حيث وظيفتها وأثرها بالنسبة للوعي العقلي والعقلاني، والنقدي والإنساني. الأمر الذي جعل من إبداعها أيضا ثغرة يتلألأ منها وعبرها غبار الذهنية اللاهوتية التقليدية وبصيص الأمل المرافق لشعاع الرؤية النقدية، أي كل ما نعثر عليه في المضمون العام والخاص لأفكاره المتعلقة والدائرة حول القضايا الثلاث الجوهرية المميزة لهذا التيار ألا وهي قضايا العقل والعقل النقدي، والحرية والتجديد. ففيها ومن خلالها يبرز تعايش الرؤية المتناقضة كما هو جلي في موقفه مما اسماه بمسائل "الوجود والعقيدة والعظمة الإنسانية والفنون". بمعنى سيادة وهيمنة الرؤية التقليدية واللاهوتية المستبطنة في أعمق أعماق النفسية الفردية والذهنية الثقافية للعقاد، وتعايشها مع منطق الرؤية النقدية.

مما سبق يتضح طبيعة الأنساق المختلفة والمتضادة والمتعايشة في نفس الوقت ضمن آراء ومواقف العقاد. والسبب الجوهري في هذه الحالة المفارقة يقوم في غياب منهجية الرؤية المتجانسة. من هنا إمكانية العثور عنده على كل شيء، بما في ذلك وفرة التفكير بلا فكر منظم، وكثرة الأفكار المتنوعة والمتناقضة، والخالية من انساق خاصة بها تحكمها، أي افتقاد فكره وتفكيره إلى منظومة ومنهج يحكمان منطق تحليله وتأسيسه ومواقفه الذاتية. من هنا مراوحته بين تيارات مختلفة من حيث محتواها وغايتها، ومتناقضة من حيث وظيفتها وأثرها بالنسبة للوعي العقلي والعقلاني، والنقدي والإنساني. الأمر الذي فكره يخلو من اتساق منظومي. ومن ثم غلبة الحكاية والرواية، والاستعراض والامتعاض، والتنكيل والتهليل عليه!

لقد كان إبداع واثر العقاد متجانسا ضمن سياق الأثر الفعلي والقوة الكامنة في هذا التيار ككل. بمعنى مراوحته بين تيارات مختلفة من حيث محتواها وغايتها، ومتناقضة من حيث وظيفتها وأثرها بالنسبة للوعي العقلي والعقلاني، والنقدي والإنساني. وهي الخلاصة التي يمكن رؤيتها في حصيلة التيار ككل، الذي اختلف وتباينت شخصياته بصورة حادة أحيانا لكن احدها يكمل الآخر. فقد حاول كل منهم التأسيس لعقلانية الشك واليقين والنقد والتطمين بمعايير تجربته الفكرية

والروحية والعقلية. واتسم كل منهم بضعف المنهج. إضافة إلى طابعه الجزئي، وفقدان المنظومة، واختباء عناصر الاغتراب الثقافي والاستلاب العقلي في كل ما كتبوه، على الأقل بمعايير الرؤية المنهجية. الأمر الذي لم يجعل منه نتاجا علميا متراكما في منهج تاريخي له أبعاده الخاصة في تناول إشكاليات الثقافة القومية. وليس مصادفة أن يكون في اغلبه فكر حكواتي نقلي لا يخلو من تلهيه. من هنا لم تفعل حتى مساهمته الفكرية الكبير في توسيع مدى الرؤية النقدية إلا على توسيع مدى التسطيح الفكري والتشويش المنهجي والقيمي. وذلك لان قيمة العقلانية الكبرى (المتجانسة) تقوم ليس في تأسيس العقل النظري (المنهجي) بل والثقافي أيضا، أي تلك العقلانية القادرة على تأسيس رؤية مستقبلية. بينما كانت عقلانية الشك واليقين والنقد والتطمين عقلانية جزئية وليست مستقبلية. من هنا اشتراكها أما بالانسحاب نحو العقل النظري المجرد من أصوله الثقافية (طه حسين) أو المسحوب نحو الماضي (العقاد) و"عبقرياته" المثيرة للشك.

لقد صاغت عقلانية الشك وليقين والنقد والتطمين في ذاتها مقدمة وعناصر القناعة المؤسسة لضرورة ترسيخ العقل وشرعيته الكاملة. وبالتالي بناء أسس النزعة النقدية. أنها أدت مهمتها الثقافية والاجتماعية السياسية التاريخية من خلال التأسيس الوجداني النظري للمطلب القائل، بان كل عقلانية تسعى للرسوخ و"الشرعية" ينبغي لها أن تتحلى بقدر من النزعة النقدية. وبغض النظر عن أن هذه العقلانية الآخذة في الترسخ، لم تستند إلى قواها الخاصة، بمعنى أنها لم تبرع من معترك وجودها الاجتماعي السياسي، فان ذلك لا يقلل من فاعليتها وقيمتها الكبرى، بفعل أثرها غير المباشر في وضع قضايا الرؤية العقلية في صلب مهمات وعي الذات. مما حدد بالضرورة انهماكها النقدي تجاه مصادر وعيها التاريخي، أي تراثها الحضاري ككل.

فالنزعة النقدية هي مقدمة كل عقلانية ممكنة، لانها تفترض في نزوعها النقدي مبرر وجودها "الشرعي"، باعتباره اجتهادا وبحثا عن الحق. ولهذا لم تنشأ فلسفة كبرى أو فكرة مؤثرة دون أن يكون النقد باعثها الأول، أو أسلوبها الأساسي في تجاوز ما تعتقده باليا. لقد مهدت عقلانية الفطام التاريخي بوضعها اللبنات الأولية لبناء صرح العقلانية العربية المعاصرة في موقفها من التراث، وكذلك تمهيدها السبل لبناء صروحها المختلفة. وهي إمكانية لا تقوم في أراء وتفكير هذه العقلانية، بقدر ما كانت تقوم في افتقادها لمنظومية الفكر. فهي ذاتها لم تستطع أن

تبدع منهجيتها الخاصة. بل لم تستند إلى منهجية واضحة المعالم ومتجانسة. اي أنها كانت أقرب إلى التجريبية التائهة. مما جعل من طاقاتها الكامنة قوى متضادة الاحتمالات.

لكن المفارقة التي ميزت المعاناة الكبرى لتأسيس الفكرة التنويرية ضمن تيارات العقلانية المبتورة تقوم في كونها لم تصنع في الواقع غير حالة الاستلاب الثقافي. وذلك لان صيرورتها وكينونتها المنهجية لم تكن نتاجا لتلقائية التطور العربي ومشكلاته الواقعية والمستقبلية، بقدر ما كانت تطفلا على خطاب تنويري لا علاقة له بالتاريخ القومي. من هنا غرام التقليد والانمحاق في نشوة التبجح الظاهري، أي كل ما أدى، كما أشرت في معرض تحليلي لفكرة طه حسين الى صنع لسان عربي مبين وعقل إفرنجي عنين! وقد يكون سلامة موسى الممثل النموذجي والكلاسيكي لهذه الحالة التي جعلت منه حالة فريدة و"أصيلة" للاستلاب الثقافي.

لم تكن هذه الحالة معزولة عن حالة الاستلاب الثقافي والقومي للعرب عند تخوم القرن التاسع عشر – العشرين. وقد كانت هذه بدورها نتاج تفاعل وتضافر كل من الانحطاط الثقافي، وغياب التاريخ السياسي للدولة العربية القومية، وقوة المثال الأوربي المبهر آنذاك، وانتشار وهيمنة نفسية وذهنية الجديد والتجديد على عقول وأفئدة "الطبقة المتعلمة" الجديدة. وطبعت هذه الحالة حال سلامة موسى كما نراها فيما كتبه عن نفسه، وبالأخص في (تربية سلامة موسى) و(هؤلاء علموني). ففيهما نعثر على صدى الواقع المزري للانحطاط والاستلاب الروحي، والاستعداد الذاتي لسلامة موسى للقبول بانجازات الثقافة الأوربية وتجاربها التاريخية على أنها حقائق منطقية. الأمر الذي جعل من شخصيته مثلا نموذجيا لما ادعوه بالعقلانية المبتورة بشكل عام وتقاليد الحشو والرواية المميزة للنقل السريع والالتهام المريع "للغذاء الأوربي" الجاهز، بشكل خاص! وليس مصادفة أن تطغي على كتاباته تقاليد الحشو والاستعراض والترجمة السريعة والحكاية والراوية المندهشة والمنبهرة باختراعات التجارب الأوربية. بحيث تحولت أوربا بالنسبة له إلى مستودع الانبهار الصبياني والذهول المسّخف للنفس وتاريخها الذاتي. مما جعل من فكره شيئا أشبه ما يكون بسلة الفواكه الاصطناعية (فواكه الزينة)، جميلة نظيفة لا طعم فيها ولا رائحة ولا فائدة بالنسبة للروح والجسد الحي. إلا أنها كانت في الوقت نفسه النتاج المترب على تراكم عناصر الانحطاط المعرفي في تقاليد

العقلانيات المبتورة، أي المتبجحة في تقليدها للقيم والمفاهيم المجردة. وقد يكون ما أسميته بنفسية وذهنية الاستهلاك السريع لفتات الفكر الأوربي ورميه على طرقات الأزقة الخربة بوصفها ورود الحرية العقلية هي الصيغة التي أكثر من مثلها سلامة موسى.

وليست هذه المراهقة الفكرية والثقافية سوى الوجه الراديكالي لما سيدعوه سلامة موسى نفسه باحتراف الثقافة. غير أن احتراف الثقافة عنده هي "حياة كفاح أكثر مما هي حرفة". من هنا عدم اهتمامه كما يقول ببلاغة العبارة، لأنه "يعمل من اجل أن تكون الحياة بليغة". وأكثر ما برز كفاحه هذا في ميدان نقل الأفكار والدعاية لها في الصحافة. وفي غمرة كفاحه كان عنيدا ضد ثلاثة أعداء وهم المستبدون أمثال فؤاد وإسماعيل ومن لف لفهم، والمستعمرون الانجليز، والرجعيون الذين لا يأخذون بالآراء العصرية. كما انه كافح من اجل الفكرة الوطنية، ومن اجل الدستور والتطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والعلمي. وأخذ آخر عمره يشعر بالفخر عندما يرى المتاجر والصناعات المصرية الآخذة بالنشوء والتطور بينما لم تكن سابقا سوى محلات صغيرة محصورة في خان الخليلي.

إننا نقف هنا أمام شخصية تتسم بانفصام كامل بين وجدانه الاجتماعي والوطني والقومي وبين تقليده التام للمناهج الأوربية كما هي. من هنا تناقض الدعوة والدعاية التنويرية الحادة ومضمونها الفارغ بوصفها دعاية لا علاقة لها بمضمون وواقع المعاناة التاريخية للعالم العربي وإشكاليات وعيه الذاتي.

من هنا تعايش الدفاع المستميت عن قيم الرؤية العقلية - النقدية والإنسانية والحداثة والحرية من جهة، والاستماتة المقاتلة في جعل جميع نماذج التجارب الأوربية مرجعية فكرية وروحية وثقافية مطلقة. فقد تغلغلت في أراء ومواقف ويقين سلامة موسى فكرة أولوية العقل. وشدد مرارا على فكرة "العقل ثم العقل". بل نراه يغالي به بحيث يضمحل ويتلاشى أحيانا الإدراك العقلاني للعقل. كما في موقفه القائل، بأنه سوف "يأتي يوم من الأيام الذي تعمل يه الأمم على ترقية البيولوجي (نموذج هتلر) بحيث تعمل من اجل زيادة الأدمغة". غير أن هذا الغلو المتقزز من حالة التخلف التي كانت تحيطه والانبهار الذي كان له ما يبرره آنذاك أمام التجارب الأوربية، لم يكن معزولا عن يقينه بقيمة وفاعلية العلم بالنسبة لسيادة الرؤية العقلية وعقلانية والإنسانية. من هنا نراه يتكلم عن آفاق العلم المبني على

نظرية التطور التي يمكنها أن تخدم الإنسان في كافة المجالات. كما انه السبب الذي جعله يدعو إلى رفعة العلم على الأدب. رغم انه أكد على أن كل من العلم والأدب يلعبان دورا كبير في تحرير الذهنية. ووجد في ذلك أسلوب القضاء على الاستبداد.

وشكلت هذه الأفكار العامة مقدمة رؤيته النقدية، أو أنها تداخلت في خليط متوهج بنقد الواقع من اجل تحرير الذهنية والنفسية الاجتماعية والانطلاق بهما صوب الحرية والعقلانية والنزعة الإنسانية. ذلك يعني، أن سلامة موسى حاول فسح المجال أمام فكرة التنوع والاختلاف وعدم حصر الحقيقة في فكرة ما أيا كان صاحبها. غير أن هذه الفكرة السليمة لم تكن نتاجا لتحليل منطقي ونقدي للأفكار والمناهج، على العكس أنها كانت في الأغلب نتاج التقليد المتجدد لسلامة موسى في دروب الإتباع والتبعية المتجددة للجديد الأوربي!

وليست هذه النتيجة سوى الوجه الآخر للعقلانية المسطحة والنزعة الإنسانية المشبوبة بالرغبة الوجدانية في تجاوز حالة التخلف والانحطاط. من هنا يمكن فهم نقده الحاد والسليم للدور الذي لعبه الدين في تاريخ الأمم والفكر. بحيث نراه يعتبر سبب عدم ظهور وانتشار فكرة التطور (التي اعتبرها ذروة الفكرة النهضوية) في العالم (الأوربي والعربي) سابقا كان بأثر سيطرة الفكرة الدينية. غير أن نقد الدين بالنسبة له هو الوجه المجرد لنقد الواقع والتقاليد والأعراف والذهنية السائدة، أي كل ما يعرقل فكرة الحرية والنهوض العلمي والتمدن الحديث. وليس مصادفة أن يتوصل في أحد أحكامه بهذا الصدد إلى القول، بأن "أسوأ ما تصاب به امة أن يتحد الدين مع الاستبداد. إننا نقف هنا أمام نزعة نقدية عقلية، وعقلانية من حيث نزوعها الإنساني. وذلك لأنها تضع أولوية العقل الإنساني في صلب رؤيتها للتحرر الفردي والاجتماعي من ثقل الإرث التقليدي والتراث الميت. ومن ثم تجعل من تطوير الإنسان والارتقاء به في كافة الميادين مرجعية مهمة بالنسبة للفكرة العقلية والإنسانية وفكرة الحرية.

وبغض النظر عما في هذه الأفكار والمواقف والأحكام من أوهام أيديولوجية، إلا أنها كانت محكومة في مواقف سلامة موسى بنمط الاستلاب الثقافي الذي لا يخلو من نزوع إنساني متوهج بولع بلوغ الحرية وهموم ملكوتها المجرد. ولم تكن هذه النتيجة معزولة عن أهمية فكرة الجديد والتجديد عند سلامة موسى. فقد كانت هي بدورها عنصرا جوهريا في شخصيته ومواقفه وآرائه.

إن الثبات الوحيد والكبير الذي ميز آراء وأحكام ومواقف سلامة موسى كان يستند في الأغلب إلى ثباته المنهجي في قبول واعتقاد فكرة التطور والارتقاء الدارونية وتطويعها النظري والعملي. وبغض النظر عن الطابع المسطح والمدرسي الشائع لموقف العام من الدارونية وفكرة التطور والاتقاء، إلا انه يعكس طبيعة ونوعية التأثر المنهجي لسلامة موسى وانبهاره التام بها. بحيث نراه يتوصل إلى استنتاج لا يخلو من سذاجة مفاده أن فكرة التطور قادرة على حل كافة المشاكل. وفيما لو جرى انتشارها "لما كان هذا الفساد وتعفن الذهن". غير أن هذا الغلو المنهجي المترتب على الاستعداد التام للقبول التام بكل ما ترميه درجات التطور الأوربي آنذاك في ميدان الفكر والمناهج يعكس بدوره الثبات العميق في دعوته للجديد والتجديد.

إن هذه العقلانية الساذجة هي الوجه الآخر للغلو العقلي غير المؤسس بمعايير العلم التاريخي والدراية الدقيقة ومنطق وجود الأشياء والظواهر. وقد تكون تصوراته وأحكامه اليقينية الجازمة عن المستقبل احد النماذج الجلية بهذا الصدد. وقد يكون حلمه الأخير الذي وضعه في "طوبى مصرية" الصيغة الأكثر جلاء لهذا النمط من السذاجة العقلية المتيقنة من إخلاصها للحق والحقيقة والمستقبل! ففيها نقرأ كيف انه استفاق بعد أكثر من ألف عام (عام ٣١٠٥)، ليرى نفسه في عالم الخيال. وفي هذه الطوبى يمكن رؤية تأملاته المستقبلية المتعلقة ببنية الإنسان والمجتمع والثقافة والعلم والتكنولوجيا. ولا تتعدى هذه الرؤية المستقبلية اقل بكثير مما وصل إليه التطور التاريخي المعاصر عام ٢٠٠٠!! بمعنى أن حلمه بأقصى نماذجه المستقبلية لم يستطع تجاوز تجارب القرن العشرين، بل بضعة عقود منه! وهي إشارة إلى جدب وضيق الخيال العلمي والاجتماعي والمستقبلي لسلامة موسى. فهو خيال لا يتعدى رؤية فضيلة الكاوتشوك للنوم والملبس! وأكل الفواكه فقط والراديو وأشياء صغيرة أخرى من هذا القبيل. كما انه يستعيد أو سيكرر فكرته عن أفضلية النوع على الكم في كل شيء بما في ذلك سكان مصر. بحيث نراه يخلط بين الدارونية والتوتاليتارية ليصنع منه نموذجا مقبلا للمستقبل أو هو هين المستقبل. إذ نراه يجعل من التحكم في كل شيء حسب منطق العقل مقياسا جوهريا وشاملا للمتقبل، عبر بناء جهاز عقلي عقلاني يعرف كل شيء ويقنن كل شيء! لهذا نراه يحلم بان يكون عدد سكان مصر عام ١٩٢٥

١٥ مليون، بينما سيبلغ عام ٣١٠٥ عشرة ملايين! وما يميزهم هو أن "كل واحد منهم يعرف الفلسفة ويسوح في العالم".

إننا نقف هنا أمام إحدى الصيغ الأكثر غلوا للعقلانية المبتورة، بوصفها الثمرة الملازمة لفقدان **المنهج التاريخي والثقافي الذاتي**. مع ما ترتب عليه من تحويلها إلى ما يمكن دعوته بتجريبية التعلم الأبدي، أي التعلم بلا حكمة. ولا يغير من ذلك شيئا كثرة العبارات الداعية لنفي ورفض التقليد. إذ إننا نعثر عليها بما في ذلك في العبارة التي أخذها عن الشاعر الألماني غوته ووضعها في تقديمه لأحد كتبه الأساسية: "كن رجلا ولا تتبعني". وهي ترجمة سيئة لفكرة لها مثيلاتها وأكثر دقة وأجمل من حيث البلاغة في الثقافة العربية الإسلامية، أي كل ما كان يناهض التقليد ويدعو إلى الاستقلال في الرأي والحكم والتوجه. إلا أن قوة التقليد والانبهار بالجديد الأوربي وتجاربه المتنوعة قد أقفلت على عل سلامة موسى قيمة العقل الفعلية، كما شوهت معنى العقلانية بوصفها بحثا دءوبا عن قواعد وأساليب ومنظومة الاعتدال العملية النابعة من وعي حدود التجارب الخاصة. وبخلاف ذلك يصبح التعلم من الآخرين فعلا بلا نهاية، أي البقاء ضمن طفولة دائمة.

بعبارة أخرى، إن هذا التعلم لا يمكنه بلوغ الخاتمة، كما انه لا يصنع منظومة ولا أمل في تراكم معرفي فيه. وهذا بدوره ليس إلا النتاج الملازم لما يمكن دعوته بالمنهج الأمي. بمعنى إجادته للنقل والاستعراض والتلخيص لآراء الآخرين وتقديمها للناشئة والمبتدئين. غير أن مفارقة الظاهرة أو استكمالها "الطبيعي" يقوم في أوهام الاعتقاد الجازمة بالقيمة الكبرى ما يجري القيام به.

إن غياب المنظومة الفكرية وتأسيسها المبني على أساس رؤية وتحليل الواقع وإشكالاته بمعايير التجربة التاريخية الذاتية لا يصنع في الواقع غير زمن بلا تاريخ. وكل ما يمكنه الطفو على السطح من قيم الحرية ومفاهيم العقلانية ومواقف إنسانية تتحول إلى أوهام أيديولوجية أو نشوة لغوية سقيمة المعنى بفعل استلابها الثقافي والمنهجي.

إن كل حصيلة هذه الأفكار والقيم المتناقضة تشير وتعكس بقدر واحد خلل العقلانية المبتورة. فقد كانت "مأثرتها" النسبية تقوم في تهدئتها للغلو والتطرف القومي والديني والسياسي، لكنها كانت تصنع تطرفا من نوع آخر هو تطرف الاغتراب الثقافي والاستلاب الذهني. وفي هذا كانت تكمن مأساتها، بمعنى وقوعها تحت سنابك الاغتراب الثقافي (الأوربي) وولع الاندهاش العلني والمستتر بكل ما

هو أوربي. فقد كان ممثلو هذتا التيار أشبه بالأمطار العاصفة في صحراء لا تنبت أشجارا ولا تحفر انهارا. وأقصى ما يمكنه أن تصنعه هو واحة للعابرين. وبالتالي تحولوا إلى حلقات متناثرة تربط صحارى ثقافية. وساهمت بعنفوان وجداني لا روية فيه ولا دراية برمي ما جرى جمعه. من هنا مقدمات الراديكالية السياسية غير الواعية، أو بذرة المجهول الثقافي. وهو الذي حدد بدوره شخصيتهم الفكرية بوصفهم ممثلي حالة الانقطاع والانفصال عن مصادر الديمومة التاريخية للكينونة العربية. وما قاموا به لم يكن في الواقع أكثر من إرساء أسس عقلانية مزيفة، هي عقلانية المجهول الثقافي. وذلك لان المسار العام لتيارات العقلانية المبتورة بمختلف أشكالها ومدارسها وشخصياتها لم يسهم بأي جهد فكري توليفي للربط بين العقلانية الثقافية بمكوناتها الإصلاحية والتحررية والقومية الأدبية، أي لم يجر التأصيل لعقلانية القومية الثقافية. وبالتالي استعادة هوية الوجود العربي أو كينونته الثقافية المفقودة. على العكس أنها سارت ضمن تقاليد الفطام والخصام مع النفس. بمعنى أنها لم تستطع أو تبذل أي جهد في سبيل توليف انجازات العروبة اللغوية والثقافية الأدبية في منظومة. بل بقت أسيرة التبدل والتنوع والجزئية والمنهج التنويري التقليدي. من هنا تطابق حقيقة العقلانية المبتورة مع عقلانية المجهول الثقافي. الأمر الذي جعل من جذورها هشة في تربة العروبة الثقافية. وعلى العكس من ذلك جعلت من همومها الجوهرية تقاسم الوعي الأوربي إدراكه الذاتي. وهذا احد اخطر الأوهام المعرفية والثقافية والسياسية. وليس مصادفة أن تندفع كل تيارات العقلانية المبتورة أما صوب الانسحاب نحو العقل النظري المجرد من أصوله الثقافية (طه حسين) أو المسحوب نحو الماضي (العقاد) و"عبقرياته" المثيرة للشك. أو الفرحة باستهلاكها السريع لفتات الفكر الأوربي ورميه على طرقات الأزقة الخربة بوصفها ورود الحرية العقلية كما هو الحال عند سلامة موسى!

إن مفارقة عقلانية المجهول الثقافي تقوم في جمعها بين ثقافة ومجهول. فقد أهملت بمختلف تياراتها وشخصياتها حقيقة "العقل الثقافي". وليس مصادفة أن يتتوج مسارها فيما يمكن دعوته بمزاج الليبرالية الدنيوية وتحريفها العنيف للذهنية الثقافية الخاصة. ومن ثم إسهامها الفعال في توسيع وتعميق وتجذير مدى الاغتراب الثقافي والخواء العقلي والروحي وتسطيح الوعي. فالفكر العظيم عادة ما يتمحور حول فكرة واحدة من اجل البرهنة عليها بطرق ومستويات متنوعة ومختلفة، بينما

رمت عقلانية الفطام التاريخ مئات الأفكار هنا وهناك بلا تأسيس ولا توفيق. كما لو أنها تتعامل مع فتات الوعي. والسبب هو أنها كانت تقتات على فتات الفكر الأوربي وتجاربه الذاتية. بحيث جعلت من التطفل على فتات الثقافة العقلانية الأوربية نموذجا متساميا للعقل "العربي الجديد". مع أن الحقيقة تقول، بان التقليد لا يصنع حقيقة. ومن ثم هو ليس طريق الحق. من هنا فناءها في الشعارات الظاهرية وبقاءها في عوالم التقليد البحت. وينطبق هذا على ما قالته وما كانت تسعى إليه. ففي الوقت الذي أعطت للنزعة النقدية على سبيل المثال دفعة كبرى، فإنها حاصرتها أيضا في إطار عقلانية محدودة بإمكاناتها. ومن هنا، فان الموجة التي أثارتها في استلهام قيم العقلانية وقفت عند حدود فطامها الأول. أي نقديتها المجزأة والجزئية. فهي لم تؤسس للعقلانية كنظام، ولم ترتق الى مصاف الفلسفة. وهو ما يفسر لحد ما اندثارها تحت معاول الصعود العنيف للأيديولوجيات والحركات الراديكالية السياسية بمختلف أشكالها (الدينية والدنيوية، والقومية والطبقية).

إن تجارب العقلانيات المبتورة الفاشلة يبرهن على أن الاستقامة مع النفس هي في الحقيقة تعرج ذاتي محكوم بمعاناة البحث عن بدائل عقلية وواقعية ضمن سياق التجربة التاريخية للأمة. فالتاريخ تعرج تعترضه قطيعة متنوعة الأشكال والمستويات. وسبل الخروج الواقعية والوحيدة تكمن في كيفية إيجاد وتأسيس منطق التطور التلقائي للأمم. فلكل امة تاريخها الخاص ومخاضها الذاتي بوصفه مصدر إرساء الأسس التاريخية لوعي الذات والبدائل. وبالتالي، فان كل هزيمة وانكسار وانقطاع فيه هو عقاب على عملية لم تكتمل.

***

إن الحماسة التي تثيرها هواجس التحدي العنيد في مواجهة الموجود، تصنع في آن واحد قيمة الإدراك المتسامي للمعاناة الفردية ومعنى تقاطعها مع ما هو سائد في دنيا الأعمال والآمال. لهذا عادة ما يجري البحث في النفس عن يقين مطلق (ما فوق تاريخي) لكي ترى في ضوئه الحدود الجزئية والعابرة للوجود التاريخي. وهي رؤية تقف بالضرورة أمام الإشكالية الحية لإدراك ماهية الانقطاع عما هو موجود وكيفية ربطه بالغائب والمنحل في المقدمات التاريخية للوجود المعاصر. وإذا كانت الحركات والتيارات الفكرية العروبة والإسلامية قد وقفت جميعا أمام هذه الإشكالية وحاول كل منها حلها بطريقته الخاصة فان حركة الإخوان المسلمين تبلورت في مجرى هذه الإشكاليات مما طبعها منذ البداية بوجدانية عارمة وجهادية عامرة وأسبغ على علمها وعملها، وعقلها ولغتها، وواقعها وميتافيزيقها روح المغالاة المتمرسة في توليف المتضادات وبلورة ما يمكنه أن يقنع الجميع بوحدة الانتماء للإسلام فقط، أي للكيان الذي لم "تدنسه" تجارب القرون وما لا يخضع لتبدل الأحوال والأزمان، ومما لا يلزم تحويره بالشكل الذي يجعله مقبولا للأهواء المتنازعة.

وهي مقدمة وضعها حسن البنا في قطعه الواعي للعلاقة القائمة بالإسلام في مدارس التحديث والغربنة، وتيارات العروبة الثقافية والقومية، وجهادية العقلانية الإسلامية. أي كل ما اقترن ورافق استبداله متون اللغة والأدب بمتون العقائد والتصوف، وعقلنة الروح الإصلاحي، وأسلمة إصلاح الروح. لهذا رمى جدل الجميع وتفننهم في المعارف والعلوم مؤكدا على أن ما يكفي للعمل في البدء هو العمل، وجرب ذلك من خلال تحويل هذا الانقطاع الواعي عن تقاليد تكسرت في تجارب السيطرة الأجنبية والتجزئة الإسلامية (القومية والوطنية) عبر صب حروف "العروة الوثقى" في قالب الإسلام بوصفها الكلمة الخالدة المتسامية عن تنازع القوى وذلك بتحويلها إلى بديهية صرخ بها للمرة الأولى أمام العيون الباردة والفارغة في مقاهي صلاح الدين (القلعة). واتخذت مع كل تجديد لها في طرقات

القاهرة ومقاهيها وأزقتها أبعادا مترامية. أما حصيلتها فكانت تأييدا دائما للفكرة القائلة، بان النغم الأكثر تناسقا يتكون من حروف القرآن! والمعنى الأكثر تساميا من كلماته! والحقيقة الأكثر نفعا من آياته! والبديل الأكثر شمولا من كلّه. فالقرآن دستورنا والرسول قدوتنا والله غايتنا والجهاد سبيلنا!

ووضع هذه المقدمة البسيطة في مشروعه الكبير. وتحدى بها أولا وقبل كل شي نفسه، وكشف عن أن النفس الأبية حالما تتحدى ذاتها أمام الجميع فإنها تبرهن على ما في بساطة فعلها من قيم عليا، وعلى ما في قيمها العليا من جاذبية حتى لأولئك الذين سقطوا في حضيض البلادة والخمول. فهي لا تقصد بذلك سوى إظهار ما في انكفاء الأخلاق المهذبة على ذاتها من جهل بالماضي، وعلى ما في الماضي من آثار النفس أولا وقبل كل شي بنزع قشورها المتكلسة للبرهنة على انه لا شيء في العالم غير النفس العاقلة والفاعلة. ونسيان ذلك يؤدي إلى نسيان نفسها أيضا مما يجعل منها ومما يحيطها ركاما مبعثرا لا يقيد وجوده سوى الصدفة! ومن الممكن افتراض صدفة فعله في مقاهي صلاح الدين أو السيدة زينب ِ ألا أن دعوته في مقاهي القاهرة كانت دون شك الفعل الواعي لضرورة الانقطاع الجذري عما هو سائد في تقاليد الاستثارة السياسية.

كان توجه البنا في أسلوبه وغاياته متمحورا حول المخزون الإسلامي. لذا كان تأليبه للوعي الجماهيري موجها ضد النفس. أي أن استثارة الوعي الاجتماعي السياسي كانت موجهة صوب الأعماق الشخصية للذات الإسلامية. أنه أراد أن يذكرهم بان المسلمين نسوا الله فأنساهم أنفسهم. وأن الرجوع إليه هو الرجوع إلى حقيقة ذاتهم. وهي المعادلة الأكثر تعقيدا بالنسبة للتأسيس الفكري والسياسي، والأسهل إقناعا في حالة وضعها بالصيغة القائلة بان النفس الفاعلة هي النفس العاقلة، وبالعكس أيضا، لأنها الخطوة التي كان يمكنها إرساء أسس المسار اللاحق دون أن تستثير أفعالها في نفس الوقت قلق العقل النظري وجدل الخلافات العقائدية والمذهبية.

لقد حملت حركة الإخوان في طياتها حصيلة الإرهاصات المتناثرة في تيارات العروبة الثقافية والقومية، الإسلامية الإصلاحية والسلفية، الليبرالية المستعربة والمتغربة. ولم تعد هذه الإرهاصات جزءا منها بقدر ما جرى انتزاعها من الحركات جميعا وحشرها في الحضرة الإسلامية الخالصة. لقد سعى البنا لتوليف إرهاصاتها وهواجسها في تجريبية "العقل الإسلامي" والذي لم تكتمل

هويته حينذاك بعد. لقد حاول قطع تراث القرون الغابرة بوصفها انحرافا عن تجربة القران وقدوته الشخصية في الرسول. إذ لم تعن استثارة حقائق اليقين في القرآن والسنة سوى تذليل التجارب الغريبة للغرب. أننا نعثر في سيادة النزوع العملي للبنا على هواجس التذليل المباشر للاجتهادات المتنوعة، والتي لا تشبه في شيء خلافات المذاهب والمدارس الإسلامية القديمة. ولم يقصد هو بذلك نفي الاجتهاد، بقدر ما سعى إلى تذليل الفرقة بالبحث عن مبدأ بسيط جامع. وإذا كان هاجسه يبدو مغريا في مظاهره، فلأنه يرتكز إلى القناعة القائلة بأفضلية الجماعة على الفرقة. وهو حق مجرد لا غير! إلا انه يحتوي عند البنا على توظيف فكري يخدم مهمة استثارة الرؤية الإسلامية للنفس وتنظيمها المقيد بالقرآن والسنة.

فالبنا يسير هنا في تقاليد "الإسلام الحق" المتراكم في تنظيراته عن تطابق الإسلام والفطرة. مما يعني تقاطعه مع الاتجاهات المبتعدة عن "إسلام الفطرة" أيا كان مصدرها وشكلها ومحتواها، واقترابه في نفس الوقت من "إسلام الفطرة الحق" كما هو جلي في شعاراته الكبرى مثل القرآن دستورنا والرسول قدوتنا والجهاد سبيلنا. إذ سيس هذه الشعارات بحيث جعل منها بديهيات عملية. وكان ذلك خطوة كبرى إلى الأمام من حيث فاعليتها وقيمتها بالنسبة للوعي العربي السياسي. لأنها لم تسع، خلافا "لعقلانية الفطام التاريخي" إلى فطم الذهنية العربية عن كيانها الذاتي، بل شددت على إرجاع التاريخ إلى بدايته الإسلامية. ولم تسع خلافا للعروبة القومية إلى تأطير الوجود العربي في حدود الأمة القومية، بل شددت على إسلامية الأمة في درجاتها الوطنية والقومية والأممية. ولم تسع خلافا للإصلاحية الإسلامية إلى توسيع رقعة إصلاحيتها الثقافية، بل شددت على إسلامية الإصلاح.

إن محورة شعار الإسلام العملي في تجليات القوة الجهادية يحتوي على هواجس الاستثارة العملية ليقينيات الإسلام المحمدي في بناء "أمة الحق". ولكنه لم يستند هنا إلى تقاليد الخوارج والغلاة، بل إلى تقاليد الإسلام التاريخية المصهورة في محاكاتها الأيديولوجية للتجربة النبوية. وهي محاكاة تحتوي في ذاتها على الفداء التاريخي للتاريخ باسم الإخلاص للمبادئ. وليست هذه المبادئ سوى الصيغة المسيسة للعقائد العملية المتراكمة في تراث الإسلام. لهذا السبب احتوت في أعماقها على وحدة وتناقضات الواقعية والطوباوية، العقلانية واللاعقلانية. فقد كان مسعاها النظري في التأسيس لفكرها العملي انطلاقا من تجربة ألانا التاريخية محصورا ضمن عقائدية الرؤية اللاهوتية لا ضمن ثقافية الرؤية التاريخية. فحركة

الإخوان آنذاك لم تدرك بان استعمال أدوات الغير في الاسترجاع القسري للذات يحتوي في أعماقه على تثليم خطير للوسائل والغاية. مما يؤدي بالضرورة إلى تصادم الرؤية التاريخية والثقافية، ومن ثم إفراز دائم للعقائدية اللاهوتية والراديكالية المحافظة.

إن تصادم الرؤية التاريخية والثقافية في الوعي النظري والعملي للإخوان، ناتج عن ثقل العاطفة الجياشة في مساعيها تذليل حوافزها المباشرة. وهي "نقيصة منطقية" لها معناها الفاعل في تذليل نواقص الاتجاهات التي حملت حتى الأمس القريب بشائر الأمل السارة لما ينبغي أن يكون عليه العالم العربي. فقد حاولت أيديولوجيا الدعوة الجديدة أن تجعل من النتائج الفعلية للواقع مقدمة نقدها للتجارب التاريخية (النظرية والعملية) القديمة والمعاصرة ومن خلاله قدمت للوعي العام الصيغة المقبولة لأولوية العمل.

إذ لم تنهمك الأيديولوجية الجديدة في تعميق الجدل، ولم تجعل من النزعة المباشرة وسيلتها المباشرة، بل اكتفت بما تراه جليا وبديهيا في المبادئ المجردة. وليس اعتباطا أن تكتفي في شعاراتها وبرامجها بالمبادئ الكبرى، انطلاقا من أن الجزئيات عرضة للتبدل، وانه لا يمكن الاعتماد التام عليها بسبب عرضيتها. مما كان يحوي في ذاته على الخطورة التاريخية للروح الراديكالي في مساعيه العملية تجاوز الأبعاد النظرية لتجارب العقود المريرة في صيرورة الذهنية العربية وعالمها الثقافي، والخطورة الثقافية في مساعيه النظرية لتجاوز الأبعاد العملية لتجارب العقود المريرة نفسها في صيرورة الكيانات العربية (الاجتماعية والوطنية)، وواقعها التاريخي.

لقد كان من الصعب بالنسبة لأيديولوجية الدعوة الجديدة أن تعي كوامن هذه الخطورة، وذلك ليقينها التام بمصادرها المافوق تاريخية. وإذا كان لهذا اليقين مقدماته النظرية في الإيمان الديني، فان مقدماتها العملية كانت تقوم في غياب التاريخ السياسي الموحد والمستقل للعالم العربي وانعكاسه المباشر وغير المباشر في الانتهاك الكامل للهوية الثقافية الخاصة. وهو تعارض حاولت(الأيديولوجية) تذليله من خلال إعادة توليف التاريخ السياسي (للعالم العربي) وهويته الثقافية فيما يمكن دعوته بالتاريخ اللاهوتي. فالأخير هو ليس مجرد استعادة مدرسية للماضي، بل وبديل شامل في رؤيته للحاضر. ولم تعط لها هذه الرؤية تذليل ما تراه ضروريا من تجارب الحاضر فحسب، بل واقتطاع ما تراه ضروريا من الماضي

لإحلاله محله. وهو أسلوب أبدع ميتافيزيقية الروح الراديكالي وغلوه النظري والعملي. بمعنى إمكانية التعامل "الإرادي" مع الماضي والحاضر كما لو أنهما أجزاء متناثرة. وبالتالي التمهيد للانقطاع الواعي في العلم والعمل عن تجارب الماضي والحاضر، بحيث يصبح الاقتطاع التاريخي للتاريخ الأسلوب الأمثل "لتوحيده". وهي ممارسة تؤدي بالضرورة إلى استفحال تعارض التاريخ والثقافة في الرؤية النظرية والعملية. ومن ثم تراكم أحجار الطريق الأيديولوجي المنغلق على التاريخ، الذي يجعل مسار الحرية الصميمية (العبودية لله) انقطاعا واعيا عن حصيلة التجارب النظرية والعملية للأمة. وليس مصادفة أن تتشابه مواقف الدعوة الجديدة من إبداع الإصلاحية الإسلامية مع ما هو مميز للعقلانية العربية (القومية والليبرالية) من تقاليد الفطام والفصام والانقطاع عن الإبداع الذاتي التاريخي.

لقد حاول البنا شحن الطابع العملي للدعوة ومكوناتها الأيديولوجية بإدراك يعقل الاعتدال باعتباره إصلاحا للوجود، أو ما اسماه بالصلاحية الخالدة في أهلية الإسلام لإصلاح الوجود. وبالتالي فان الدعوة تظهر هنا لا بوصفها استجابة لواقع منحط متهالك فحسب، بل وتحديا للبدائل الخارجة عن توليف الحق الإسلامي في نظرته لوحدة الرباني - الإنساني.

استعاضت الأيديولوجية الإخوانية عن حصيلة المعاناة النظرية والعملية المتنوعة للعالم العربي "بتاريخ الحق" و"الحق التاريخي"، وطابقتهما مع رؤيتها الخاصة (الجزئية والمتحزبة) والسائرة أيضا "من مجهول إلى مجهول" في "الإسلام الحق"، رغم يقينها بأنها الممثل العملي للفكرة "الإسلامية الصميمية". بهذا تكون قد ساهمت في صب مياه وعيها التراثي في الراديكالية السلفية. لقد رمت تجارب الوعي الذاتي العربي والإسلامي المتراكمة في غضون قرنين من الزمن في سلة المهملات كما لو أنها نفايات لا قيمة لها. وأدى ذلك بها إلى أن تختصر الذات الثقافية ضمن حدود "الإسلام الحق" و"إسلام الفطرة". في حين لم يكن إسلام الحق والفطرة القوة المنثورة في منظومات الفكر الإسلامي وتراثه الهائل، بل كان أقرب إلى قيود عملية مؤثرة في التجارب الإصلاحية لصدر الإسلام. فمن المعلوم تاريخيا أن صيرورة الدولة العربية الإسلامية (الخلافة) تآلفت من وحدة الجاهلية والإسلام. لهذا كان موقف الدعوة الإخوانية من تراث الماضي يعني الإبقاء على مبادئ الإسلام كمتحجرات عقائدية لا كرموز ثقافية. أنها لم تدرك حقيقة أن مبادئ الإسلام الحق وإسلام الفطرة هي أساسا مبادئ

فردانيته التاريخية والميتافيزيقية. وبالتالي فان قيمتها "الخالدة" في معنى وجودها التاريخي فقط. في حين لا يعني بعثها كما هي، سوى إهمال التجارب الثقافية للأمم.

وهي صيغة ما فتئت تثير في أعماق الأيديولوجية الإخوانية نزوعا لا يقاوم لهيكلة وجودها المعاصر في قالب "الدعوة الأولى"، مع ما يترتب على ذلك من ترسيخ الأوهام الجديدة على أنها تجديد حق.

إن تأسيس المفاهيم النظرية والعملية بمعايير التجربة التاريخية للإسلام هو إنجاز عميق المحتوى بالنسبة لوعي الذات التاريخي والثقافي، لأنه يضع الإشكاليات الواقعية للحياة موضوعيا، في اتجاه تعمق الرؤية العقلانية المعتدلة. غير أن حصرها في إطار "الإسلام الحق" و"إسلام الفطرة" على هيئة متحجرات قديمة ما هو إلا استعادة أيديولوجية -سياسية لمسألة "قدم الكلام" اللاهوتية. مما يؤدي بالضرورة إلى إهمال التجربة التاريخية للأمة (العربية) ومن ثم "تجديد" اليقين المتحجر لا الروح الثقافي للأمة. ووجد ذلك انعكاسه الفكري في موقف البنا من "تنوع" الإسلام ومن تحديد ماهية الإسلام الإخواني.

لم تكن محاكاة الدعوة الإخوانية في آرائها وكيانها تقليدا ظاهريا للجسد التاريخي للدعوة الإسلامية الأولى فحسب، بل ولروحها اللاهوتي أيضا. مما أثار فيما أرادت قوله وفعله تناقضات الروح الراديكالي السلفي في رؤيته للغايات والوسائل. وهو تناقض حدد تعايش العقلانية واللاعقلانية وتكافؤهما العملي والنظري في جعل العقيدة عقدة البديل الشامل وأسلوب تحقيقها النموذجي في نفس الوقت.

وإذا كان البنا يدرك قيمة المبادئ الحية والإحيائية، فانه لم يعان من ثقل إشكالاتها الفكرية والواقعية. لقد وجد "صيغتها الخالدة" في الإسلام، ونموذجها المعاصر في العقيدة الإخوانية باعتبارها استنزالا حيا لمبادئ الإسلام المجردة والمنظورة بمرآة الإسلام القديمة من خلال اشتقاقها الحي في مجرى الصراع الاجتماعي والسياسي والفكري العربي. لهذا كان بإمكانه قطع التاريخ العربي المعاصر وتجاربه النظرية والعملية، والاستعاضة عنها بمبادئ الوحدة المجردة. وإذا كان همّ العقيدة الإخوانية يقوم في تأسيس الوحدة، فانه لم يجر ابتداعها من معاناة الروح النقدي والتوليفي الفكري للإرث المعاصر، بل من النموذج اللاهوتي الكامن في مرجعيات التوحيد والأمة (الإسلاميين). وهو نموذج محدود الحرية.

من هنا مطالبة البنا بإلغاء ورمي التجزئة والحزبية والخلاف وما شابه ذلك من "المظاهر السيئة"، دون أن يدرك بأنها الأجزاء الضرورية لعناصر العقلانية المتراكمة في إدراكها حقيقة الوحدة. وهو تناقض حدده أساسا ثقل الشمولية الإيمانية، ويقينها عن أن البديل الشامل في شمولية العقيدة. وهو وهم يكثف التناقضات المميزة للأيديولوجية الإخوانية ويساهم بالتالي في انغلاقها الداخلي وغلبة عناصر اللاعقلانية فيها.

إن التصورات المتراكمة في يقين الفكرة القائلة، بان حل العقدة الواقعية للبديل الشامل تكمن في شمولية العقيدة تعكس أولا وقبل كل شيء الإيمان التام بفعالية المبادئ الشاملة. وهو تفعيل يؤدي أحيانا إلى تراكم الأوهام الأيديولوجية للراديكالية المحافظة، ولكنه ينفي في نفس الوقت إمكانية تبلورها في دعوة عملية للإصلاح. في حين لا تنفي إمكانية انغلاقها الداخلي وسيادة عناصر اللاعقلانية فيها، تبلور نقيضها الخاص في الدعوة للانعتاق الذاتي. وشكل هذا التناقض العصب المؤلم لروح العقيدة الإخوانية الهائجة ورزانتها التقليدية.

وبالضد من الأيديولوجية الدينية وبموازاتها نشأت وترعرعت في العقل الجماهيري أيديولوجيات اليسار التي لم تكن في اغلب مكوناتها ومقوماتها وأساليبها شيئا غير الوجه الأكثر تشوها لراديكالية السياسية والفكرية الإسلامية بشكل عام والإخوانية بشكل خاص. فقد كانت وما تزال الهيمنة الفرحة للخرافة الأيديولوجية، الشيمة الأكثر نتوءا في الوعي العربي الحديث والمعاصر، وبالأخص منذ النصف الثاني للقرن العشرين، باعتباره بداية الصيرورة الجديدة للعالم العربي وبروز بعض معالم وعيه الذاتي بوصفه وعيا سياسيا أولا وقبل كل شيء. مع ما فيه من روافد صغيرة ولكنها آخذة بالتوسع من منابع الذاكرة التاريخية والوجدان القومي، اي كل ما بلور أيديولوجيات الفكرة السياسية الإسلامية الحديثة والأيديولوجية القومية.

وإذا كان لهذه الأيديولوجيات رصيدها الذاتي (المشوه) بأثر التشوه التاريخي والثقافي للكينونة العربية الحديثة، التي خرجت ممزقة ومدمرة ومهمشة من رحم العثمانية الخرب، فان وقوعها في شباك الكولونيالية الأوربية وحداثتها الثقافية الخاصة، قد أدى إلى صنع سبيكة تتسم بقدر هائل من التعقيد والتخريب والتخريف الذي وجد انعكاسه النموذجي في الولادة القيصرية لأيديولوجيات الحداثة المصطنعة.

إن ظهور وانتشار وهيمنة هذا النوع من الأيديولوجيات في الزمن العربي الحديث هو النتاج الملازم لانعدام التجارب الذاتية والتطور التلقائي للعالم العربي وفقدان تاريخه السياسي والقومي والدولتي بعد سقوط مراكزه الكبرى (دمشق وبغداد والقاهرة). ومن ثم فهو النتاج المباشر للتقليد. ومن تفاعل هذين العاملين ظهر الاستعداد الذاتي للذهنية العربية للالتهاب أمام وهج الأيديولوجيات الكونية. وهو السر القائم وراء تحول الفلسفات الأوربية إلى أيديولوجيات "عربية"، وانهماك الوعي العربي الحديث بالبحث عن كل ما هو أيديولوجي في الثقافة الأوربية. وهذا بدوره لم يكن معزولا عن الأثر الساحق لهيمنة النمط اللاهوتي الإسلامي في الوعي الثقافي على مستوى التفكير والمنهج والرؤية والتعبير، وكذلك كونية الفكرة الدينية الإسلامية. كل ذلك جعل من الاستعداد لقبول الأفكار الأيديولوجية الكونية والسهلة "الهضم" استعداد تاما. بمعنى أن الهيمنة الخفية والعلنية للوعي اللاهوتي الإسلامي، وكمية ونوعية الانحطاط الشامل للعالم العربي واضمحلال أو انعدام الرؤية النقدية (العقل النقدي)، هو السبب الجوهري القائم وراء الاستعداد الجسدي والروحي والعقلي والوجداني في العالم العربي لقبول الأيديولوجيات الكونية والعمل بموجب وعيها المناسب لحالة الانحطاط هذه. وليس مصادفة أن يكون العالم العربي بشكل عام والمشرق منه بشكل خاص الهلال الذي رسمت إلى جانبه الآن نجمة الحداثة الأوربية. من هنا تنافر الأسس والأصول الذاتية للوجود التاريخي الثقافي القومي القاتم ولمعان النجمة الخماسية للفكرة الثورية وأيديولوجيتها الماركسية. وهو السبب الذي يفسر تحول الفلسفة الماركسية (الأوربية) إلى أيديولوجية شيوعية "عربية"، وانتشارها السريع شأن انتشار الحريق في هشيم يابس.

ومن الممكن رؤية كل هذه الخلفية في الوقائع النموذجية التي تعكس أيضا واقع ما ادعوه بالمناطق الثقافية الكبرى للعالم العربي، والمقصود بذلك المشرق، وشبه الجزيرة، ومصر والسودان، ومنطقة المغرب. ففي المشرق نقف أمام انتشار الأيديولوجيات الكونية وتصنيع نماذجها القومية. بينما الحالة اقل خفوتا في مصر ومنطقة المغرب. بينما ظلت الجزيرة بعيدة بأثر صحاريها وبواديها وفلاتها. وذلك لان مصر كانت أكثر تكاملا من حيث كيانها السياسي والوطني والثقافي ولا علاقة لها بالإرث الخرب للعثمانية. بينما تعرض المغرب إلى انقطاع حاد بأثر الهجمة الكولونيالية (الفرنسية والاسبانية). أما المشرق العربي (العراق والشام) فقد كان

الأقرب إلى المركز العثماني. من هنا تدميرهما الشامل، والذي ظهرت بأثره فكرة النهضة وتأثرها بالتجارب الأوربية، بوصفها محاولة تخطي الخطيئة العثمانية. لكنها كانت تحمل في طياتها خطأ الوقوع الثقافي والسياسي والفكري المنهجي في شباك الكولونيالية.

وليس مصادفة أن تظهر وتسود في المشرق العربي فكرة الإرادة وجوهريتها في العلم والعمل. وهو السر "المنهجي" القائم وراء صعود النمط الأيديولوجي في التفكير والعمل. بمعنى أن صعودها في المشرق العربي كان بأثر الاحتكاك الحاد بين تقاليد الاستبداد التركية الخشنة والتخلف الثقافي المريع من جهة، وشرارة التوجه والانجذاب تجاه معالم الرقي الأوربي المذهل من جهة أخرى. من هنا الاستعداد لقبول كل الأفكار والفلسفات والبرامج الأوربية في كل شيء. مع ما ترتب عليه من نسيان النفس التام والفرح الشديد بذلك. ومن ثم نسيان الماضي والبصق عليه بوصفه وساخة لا قيمة لها. وفي هذه الحالة الإيديولوجية والوجدانية كانت تحاك شباك التقليد القادرة على اصطياد كل من هو قادر على السباحة في تيار "الحداثة"، بما في ذلك أكثرهم عقلا وموهبة ودراية ونبلا.

إن هذا الوهج اللامع في مظاهر الأوربية العريقة تحول إلى سخط ساطع في بواطن الذهنية العربية الناشئة. أما النتيجة فهي الانهماك في تحويل كل فكرة مهما كانت مجردة ومتسامية إلى برامج عملية واضحة وجلية ومباشرة. وذلك لان الذهنية العربية الناشئة على هذا التقليد المتبجح بذاته عادة ما كانت تأخذ النتائج النهائية والظاهرية دون المرور بعذاباتها الذاتية. من هنا ظاهرة التبسيط والتسهيل في القبول والفهم والرؤية والتوظيف. كما كان يكمن هنا أيضا سر الظهور النشط لأغلب شخصيات النهضة العربية الأدبية، والفكرة القومية، وتيارات التحرر الاجتماعي.

ومن تأثير كافة الجوانب المشار إليها أعلاه أصبح التصنيع الهائل للفكرة السياسية الأيديولوجية "دينا" جديدا. والسبب يكمن في أن الذهنية العربية ظلت من حيث الجوهر (ولحد الآن) لاهوتية الجذر والأصل والمنهج والمنحى. الأمر الذي يعطي للأيديولوجية أو القبول بها معنى واحد يستمد قوته من قوة البنية الدينية السائدة في الوعي الباطن للعالم العربي. من هنا الاستعداد لقبول الفكرة القومية والاشتراكية والشيوعية والنازية والفوضوية والوجودية واليسار بمختلف أصنافه. أما في مصر، فإننا نلاحظ غلبة العقائد الفلسفية، ولتكن المسطحة من ديكارتية

ووضعية ووجودية، بينما نلمح في المغرب التأثر بالمدارس الفرنسية الفلسفية كما هو الحال بالنسبة لفلسفة بيرغسون الشخصانية ولاحقا مختلف مدارس التفكيك الفرنسية من فوكو ودريدا وغيرهم. إلا أن هذا الاختلاف في المظاهر والمدارس والصدفة! بمعنى انه كله تقليد لا يخلو من اجتهاد شخصي جزئي، لكنه اجتهاد لا علاقة له بالحقيق بحد ذاتها، كما انه تام الاغتراب معنى التأسيس الفعلي لحقائق العقل الثقافي التاريخي والقومي. ومن المكن أن نتخذ من الأيديولوجية الماركسية (الشيوعية) إحدى العينات الكبرى وذلك لطابعها النموذجي المعبر عن حالة ما أسميته بأيديولوجيات الدمى المتحركة. بمعنى انه لا ضرورة في تحليل كل النماذج الأخرى، وذلك لان المقصود من وراء ذلك ليس تحليلها وقدها بقدر ما يقوم في الكشف عن طبيعة هذه الحالة التاريخية ومآلها، اي حالة صعود وغروب الأيديولوجية في العالم العربي بوصفها الخاتمة الطبيعية لحالة ليست طبيعية في مسار الزمن العربي الحديث والمعاصر، اي كل ما أفرغه من تاريخ وعيه الذاتي وجعل من رغباته الشخصية بدائل واقعية، مع ما ترتب عليه من هيمنة الأحلام والأوهام في الوعي السياسي بشكل خاص، والقضاء التام والمبرم على فكرة الاحتمال العقلانية، بوصفها الصيغة الأكثر واقعية وعقلانية للبدائل الفعلية والمستقبلية.

إن كل هذه الخاتمة الغبية والمؤلمة بقدر واحد تقوم في هيمنة فكرة فلسفية أوربية جرى تحويلها إلى أيديولوجية "عربية" سياسية صرف، اي في استنزافها للقوى الفكرية الذاتية وزجها في صراع مدمر وبليد بمعايير الحقيقة والمستقبل. بحيث جعلت من هذه العملية من بدايتها حتى نهايتها مجرد سباحة عارمة في أحلام سرعان ما انتهت بيقظة الصباح التي وضعت الأشياء في مواقعها كما هي. ومن ثم تكشف عن أن كميات المياه العالقة بالجسد ليست بأثر السباحة في بحار المعرفة، بل بأثر اللهاث في حراك تحت أغطية كثيفة في صيف حار أو بأثر صداع مرهق للرأس أو زكام مزهق للرئتين! ومن الممكن العثور على كل هذه الحالة المثيرة للشفقة والغثيان في نفس الوقت في العبارة "الفكرية" التي قالها مهدي عامل عن أن الصراع الفكري والأيديولوجي في العالم العربي على امتداد تاريخه الحديث ومستقبله هو صراع بين الماركسية وأعدائها! وقد أثارت هذه "العبارة الفكرية" في حينها، ولفترة طويلة، جدلا ونقاشا حامي الوطيس منهمك أساسا في الكشف عما فيها من قين مطلق وابتهاج بالنصر المحتوم! بينما تبدو الآن

كما لو أنها فقاعة صغيرة أو صياح أطفال فرحين في أزقة خربة! إننا نعثر في هذه الحالة المعبرة عن تعبير دقيق لنوعية الاختلاف الجوهري والبنيوي بيم ماركسية ألمانية وشيوعية عربية لا يربطهما في الواقع شيء غير التقليد الشبيه بإيمان العجائز والعوام، اي كل ما نعثر عليه في المسار التاريخي لفلسفة ماركسية التاريخية ورؤيتها عن البدائل، والمسار الزمني للأيديولوجية الشيوعية "العربية" وقطعها لأشواط "التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية" بمعايير الأوهام الأيديولوجية.

ففي العالم العربي، نقف أمام حالة مخجلة لتفشي الجهل والأمية والغباء بين قيادات الأحزاب الشيوعية من أقليات عرقية ودينية لا علاقة صميمة لها بصيرورة وكينونة العالم العربي.من هنا اغترابها النظري والعملي عن مشاكله، والانهماك في قضايا لا تغني ولا تنفع، لكنها متحمسة في تدمير كل ما له علاقة بإشكاليات الوجود التاريخ لعالم العربي وقضاياه القومية الكبرى. وليس مصادفة أن تراكم م مرور الزمن شخصية الشيوعي العربي، الأقرب ما تكون إلى شخصية شيوعي حتى الجلد وقت الجلد، ثقيل كالجاموس في اهوار العراق، هادئ وثقيل وقت الراحة والعلف، ومتحمس وسريع الحركة وقت الهروب! ولعل الأمثلة العديدة عن ترك هؤلاء "القادة" لأحزابهم زمن الشيخوخة، والمباراة المتحمسة في الدفاع عنها أو مباركتها. والسبب بسيط للغاية، ولا علاقة له بالفكر، بقدر ما له علاقة بالنفس، اي الخوف من تمزيق القاعدة التي جرى تربيتها على هذا النمط. عندها ستبدأ سكاكين الرحمة في تشريح الجلد الرقيق عن اللحم العتيق، وإبراز كل بواطن الروح والجسد، أي كل ما لا ينبغي التعرض له.

وقد ترتب على ذلك نتائج مخربة ومدمرة للوعي الذاتي إضافة إلى تشويه المفاهيم الجوهرية التي يجري الارتكاز عليها مثل فكرة الحزب، والتاريخ السياسي، والدولة، والأمة، والثقافة وغيرها من المفاهيم. ومن الممكن رؤية ذلك حتى في الترجمة الأولى لشعار البيان الشيوعي "يا بروليتاريا العالم اتحدوا" بعبارة "يا صعاليك العالم اتحدوا". ومهما كانت الصيغة الممكنة والمحتملة للتأويل هنا فأنها تشير إلى حقيقة جوهرية، ألا وهي أن الماركسية لم تكن من حيث الأصل بالنسبة للوعي العربي الثوري آنذاك أكثر من أيديولوجية صعاليك! وهي كذلك فيما لو جرى النظر إليها بمعايير الواقع والحقيقة. فالماركسية لم يكن بإمكانها أن تكون آنذاك فلسفة بالنسبة للوعي العربي، كما أن إشكالاتها النظرية والعملية وأحكامها الأيديولوجية لا علاقة لها أيضا بالعالم العربي وتاريخه وبواقعه كما هو. الأمر

الذي حتم بالضرورة أن تكون الماركسية في أفضل أحوالها بالنسبة للوعي العربي آنذاك مجرد أيديولوجية عملية سياسية. وفي هذا كانت تكمن نفسية وذهنية الغرس المتحزب لأسس الأيديولوجية في الوعي النظري والعملي. إذ لم تعد الماركسية أكثر من "أداة عمل" و"مرشد عمل" وما شابه ذلك. ومع كل ازدياد في توسع مفهوم الأداة والمرشد توسعت "الطبقات الاجتماعية" التي ينبغي أن تخضع بدورها لعقائد الفكرة الأيديولوجية. وبما انه لا طبقات اجتماعية بالمعنى الماركسي والأوربي آنذاك في العالم العربي، من هنا تحول الجميع إلى "طبقة عمال وكادحين". مع ما ترتب عليه من جعل الجمهور والفكر وجهين للرثة الاجتماعية والفكرية على السواء. ومع كل تحمس مفرط في هذا السبيل السهل والواضح، توسع المدى الأيديولوجي لتطابق وتماهى ماركس مع "ماركسية" الأحزاب، والأيديولوجية الماركسية مع هتاف الجماهير.عندها أصبح ماركس الشخصية الأقرب إلى العقول البسيطة والبطون الفارغة.

وقد استجابت هذه الرؤية والحالة إلى مستوى ونوعية الوعي العربي آنذاك (ولحد الآن) بوصفه وعيا لاهوتيا من حيث الأصل والجذر والمنهج. من هنا تحويلها بسهولة تتناسب مع نوعية الوعي الأيديولوجي العربي من فلسفة أوربية إلى أيديولوجية عربية. ومن ثم لم يكن بإمكان الماركسية، بوصفها أيديولوجية شيوعية، أن تؤدي في مواقفها من الإشكاليات الجوهرية الكبرى للعالم العربي الحديث إلا إلى تخريف الوعي، وتخريب الضمير الفردي، وتدمير العقل الاجتماعي، وإلغاء الروح القومي. وذلك لان كل إشكاليات ومنهج ونتائج الفلسفة الماركسية لا علاقة لها بالعالم العربي. أما محاولة تطويعها الأيديولوجي فانه مجرد جهود ضائعة وسباحة في خيال سقيم، وذلك لان كل "الاجتهادات" الممكنة هنا لا علاقة لها بالواقع العربي كما هو، ولم تنبع من تأمل إشكالاته كما هي. ومن ثم فان كل فيها يجري على ضفاف الواقع وبالضد منه حتى في اشد حالات التوتر الوجداني المتحمس بهموم الدفاع عما يسمى بالمصالح الطبقية والاجتماعية. وقد أدى كل ذلك إلى أن يصبح التقليد الأيديولوجي لكلاسيكي الماركسية نموذجا كلاسيكيا للتخلف المزري الذي جعل من لا علاقة له بالأمر "منظرا" و"أيديولوجيا" و"قائدا" و"طليعة" المستقبل! كما أن الصفة السائدة لجميع هذه "الطلائع" هو انحدارها من أقليات قومية وعرقية ودينية (وهكذا كانت في كل

مكان). من هنا توازي التقليد الفج مع اغتراب اجتماعي وقومي وتاريخي وثقافي تجاه الواقع وإشكالاته.

أما حصيلة الثقافة الماركسية للشيوعية "العربية" أو بصورة أدق شيوعية الأقليات، فأنها ليست أكثر من ثقافة "حثالة حزبية"، أي صندوق العجائب الصغير الجامع لبعض العبارات والكلمات الجميلة التي جرى تحويلها إلى طنين فارغ. ولم تكن هذه الظاهرة معزولة عما يمكن دعوته بتقاليد الجهل المرفوع عبر أيديولوجيا العوام "الثورية" إلى مصاف "المعرفة". من هنا تميزها بالاستعداد للتقلب والتبدل والتغير المعزول عن فكرة التطور والتوسع والتعمق الملازمة لمنظومة النقد العقلاني والمعاناة العميقة من اجل البحث عن بدائل واقعية وعقلانية. وهو أمر جلي بما في ذلك في الكلمة والعبارة. الأمر الذي يضع السؤال التالي: لماذا تجري أو يمكن أن تجري هذه الاستباحة العنيفة لمعنى الكلمات والحقيقة والفكر؟ والجواب عنه بسيط للغاية: الجهل أو للتعويض عنه!

فالعلم قوة كما قال فرانسيس بيكون قبل قرون. بحيث حولت هذه الفكرة المنهجية مسار التفكير العقلي النقدي والعلمي. وقد سبق للغزالي وان أسس لهذه الفكرة وكثير غيره من مفكري الإسلام العظام عندما اعتبروا المعرفة (العلم) قيمة بحد ذاتها، أي الوحيدة المكتفية بذاتها. فالإنسان يتقبل كل اتهام باستثناء وصفه بالغباء، كما أن الجاهل يترنح في تلذذه حالما تطلق عليه عبارة "الرجل العالم" رغم جهله. وبغض النظر عن تناقض هذه الحالة لكنها مقبولة سواء بمعايير النكتة العلمية أو مذاق الثقافة. كما أن من الممكن الأخذ بها فيما لو كانت القضية مجرد تعويض يلازمه إدراك لقيمة العلم والمعرفة. حينذاك تصبح القضية أهون رغم هوانها. لكن الأمر يختلف تماما حالما يجري إعادة تطويعها من جديد لاستحلاب الاستلاب التاريخي لفكرة اليسار المنهكة، والشيوعية المتعبة، و"الجماهير" الباحثة عن حلول عقلانية تحفظ لهم حقوقهم الذاتية ومعالم الأمل.

إن إشكالية الفكر والتفكير الماركسي العربي هو اغترابه شبه الكلي عن إشكاليات الوعي الذاتي القومي والثقافي، ومن ثم فراغه وتفريغه للوعي الاجتماعي النقدي بوصفه أداة التراكم الفعلي والضروري لما يدعو إليه من "تقدم" و"ثورية" و"مستقبل".

والى جانب تيارات اليسار المقلد والتقليدي انتشرت ما يمكن دعوته بشخصيات التقليد "المبدع". فقد امتلأ العالم العربي وفرّخ المئات من "نيازك"

التقليد المبدع في مجرى القرن العشرين. ومن الممكن العثور عليهم في كل ثنايا الفنون الكتابية في مجالات التاريخ والسياسة والثقافة والأدب والفلسفة والدين. والخلاف بينهم هو الذي يجمعهم، ألا وهو المباهاة في التقليد وتديمه على انه انجازا ثقافيا وعلميا. من هنا تحول الشخصية "المبدعة" في دهاليز التقليد على انه مغامرة الوعي الباحث عن الحق والحقيقة. من هنا انتقال الشخصية في مجرى عقود قليلة من الكتابة الكثيرة والتفكير القليل بين مختلف مذاهب ومدارس الثقافة الأجنبية الحديثة. بحيث نراه "يتدرج" في الانتقال بين مدارس تتخلف وتتضاد فيما بينهما من حيث الأسلوب والمنهج والغاية. اذ نعثر في حياة اغلبهم أما على ثبات أيديولوجي متزمت في تقليده لا يقبل الشك والنقد العقلاني، وآخرين يتحولون بين مدارس الفكر الأوربي من وضعية ووجودية وبنيوية وتفكيكية وكثير غيرها كما لو أنها تلهية وتسلية للنفس.

لم تكن هذه الظاهرة معزولة عن حالة الفراغ الثقافي المترتب على زمن الانحطاط الهائل الذي تعرض له العالم العربي بعد فقدان مراكزه الثقافية السياسية منذ القرن الخامس عشر وما تلاه من هيمنة وسيطرة العثمانية التي أدت إلى تهديم وتخريب كل ما تبقى من مآثره التاريخية الثقافية الكبرى. الأمر الذي جعل من الاستلاب الثقافي صفة ملازمة للصدمة الثقافية الأولى التي تعرض لها العالم العربي بأثر الاحتكاك بأوربا أولا واحتلالها له لاحقا. وقد كانت تلك عملية متناقضة إلى أقصى الحدود، وجد انعكاسها في تناقض كل ما أنتجته نيازك التقليد. وعلى الرغم من اختلافهم واختلافاتها الشديدة والحادة أحيانا، إلا أن ما يجمعهم هو التقلب والمسطح للأفكار والآراء والمواقف، وغياب المنظومة في الرؤية، والولع بالأوصاف والحكاية والرواية، أي كل ما ميز كتابات العقلانيات المبتورة، ولكن بطريقة تدعي "العلم" والسير بمحتواه. أما في الواقع، فأنها لا تحتوي لا على علم ولا علمية، بقدر ما أنها تتقلب في مزاجه أما حسب العرض والطلب وما حسب الصدفة والمصادفة. بمعنى أنها ليست نتاج معاناة علمية وثقافية محكومة هموم الواقع واستشراف المستقبل. وهي الصفة التي ميزت من حيث الجوهر كل أولئك الذين يدخلون ضمن وصف "نيازك التقليد".

إن مفارقة هذه الظاهرة تقوم في أن "العمل النظري" و"الاجتهاد" المتحمس لنيازك التقليد عادة ما يؤديان إلى نتائج بالضد مما يسعون ويدعون إليه. بمعنى أن اشد دعواتهم للعقلانية عادة ما تؤدي إلى صنع نوع مبطن من اللاعقلانية. وليس

اعتباطا أن ينحدر اغلبهم مع مرور الزمن إلى كائنات غريبة! أو أن ينحدر اغلبهم في أواخر الحياة صوب سلفيات متخلفة وبدائية، بينما يصبح الآخر مرتزقا لقوى تقليدية، أو تابعا ذليلا لأهل الرشوة والابتزاز، أو تائها في بدائل غبية. والحصيلة هي مجرد كمية من الغثيان والهذيان.

كل ذلك يكشف عن أنهم كانوا يتغذون بأعلاف الثقافة والفكر، وليس برحيق المعرفة. وذلك لان رحيق المعرفة هو نتاج معاناة تاريخية لتراكم منظومات الفكر المترتبة على تأمل وفحص ودراسة وبحث وتعميم التجربة الذاتية في كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي التي تواجهها القوميات والأمم، وفي الحالة المعنية لأقوام العالم العربي والأمة العربية. وبدون ذلك يصبح كل ما فيها، بما في ذلك أشدها جعجعة وإثارة مجرد بوصلة مرتعشة في ولع التقليد. ومن ثم تحويل كل "إبداعهم" إلى نزهات، عادة ما تنتهي في خاتمة المطاف إلى كبوة يصعب الإفاقة بعدها. فالكبوة في البداية يمكنها أن تكون مصدرا لنقد الذات ومن ثم تقوية الإرادة وحثها على العمل من اجل استكمال المسار والمسير حتى النهاية، بينما الكبوة في آخر المطاف أو قبيل النهاية عادة ما تثير الإحباط وتنعش فكرة القضاء والقدر والتوكل الخامل.

إذا كانت الاستقامة مع النفس هي تعرج ذاتي محكوم بمعاناة البحث عن حقيقتها، فان صيغة تجسيدها النظرية والعملية المتعلقة بكيفية تأسيسها لإشكاليات الوجود التاريخي للجماعة والأمة عادة ما تتحول إلى هموم لا تنتهي. وبالأخص حالما يكون التاريخ الواقعي والفعلي للأمة زمنا متحللا في حلقات الانقطاع والهزائم. وقد كانت تلك حالة العالم العربي الفعلية في مرحل صعوده الجديد، التي جعلت من هواجس وعيه الذاتي "انبعاثا" و"بعثا" بعد سباته الطويل في كهوف النسيان الذاتي. من هنا تحول الهواجس إلى هوس فكري وروحي متسام، وجد تعبيره النموذجي في صعود وهيمنة العقائد العملية المتنوعة. فإذا كانت عقيدة الإخوان الشاملة هي عقيدة الجهاد الشامل بسبب أصولها الدينية التوحيدية الإسلامية، فان عقائد الفكرة القومية (الدنيوية) هي مبادئ وقواعد الكفاح والنضال من اجل صنع الوحدة الغائبة، وإعادة وحدة الجماعة المتحللة، وإرشاد القومية الضائعة، وصنع الأمة المرجوة. وقد جسدت الفكرة القومية عند انطون سعادة وميشيل عفلق هذه الحلقات الأربع والمكونات الجوهرية بصورة ترتقي إلى مصاف الصيغة الكلاسيكية الكبرى، أي الأكثر أصالة ونموذجية وتماسكا من حيث بنيتها النظرية ومبادئها العملية.

فقد توصل انطون سعادة (١٩٠٤-١٩٤٩) في مجرى التأسيس النظري للفكرة القومية (الاجتماعية السورية) إلى أن صنع الوحدة الغائبة، وإعادة وحدة الجماعة المتحللة، وإرشاد القومية الضائعة، وصنع الأمة المرجوة هي أولا وقبل كل شي فكرة عملية. مع ما ترتب عليه من تشديد على أن الطريق لبلوغ الغاية يجري عبر الإصلاح، وان النشاط العملي السياسي هو الأسلوب الأمثل والوحيد للإصلاح الحقيقي. وبالتالي، أن فكرة الإصلاح الحقيقي هي فكرة عملية سياسية. بمعنى ضرورة الانتقال من التنظير المجرد إلى ميدان تطبيقها العملي. وهذه بدورها كانت النتيجة المتراكمة من معاناة النظر والبحث والتأمل العملي لتأسيس الفكرة القومية السورية. بحث نراه يتكلم عن بلوغه هذه الفكرة الجلية بالنسبة

لتاريخ الأفكار الإصلاحية العملية، بمعايير "الوحي الباطني". بحيث نسمعه يتكلم عن منطق "الصوت الداخلي" الذي سمعه في حلم أوصله في نهاية المطاف إلى رؤية "الأشياء بصورتها الحقيقية" بحيث رأى كيف انه كان على ضلال فيما كان يحاوله في إصلاح الناس (بالكتابة)، بينما "لم يصلح نفسه أولا بالعمل". أما في الواقع فليس صوت الباطن هذا سوى صوت الشخصية القومية الباطنية لانطون سعادة، ومن ثم صوت الفكرة القومية السورية في أهم مراحل ارتقائها، أي رجوعها من سماء التنظير العقلي إلى ميدان الصراع العملي من اجل اختبارها وتجسيدها وتحقيق ما فيها.

بعبارة أخرى، انه "صوت النبوة" القومية الحديثة الذي طالبه بالتركيز على الأبعاد العملية في الإصلاح. والعمل المباشر من اجل تغيير الواقع. انطلاقا من أن الإصلاح الحقيقي مقترن بالعمل فقط. وهذا بدوره لم يكن في الواقع سوى الصيغة الأيديولوجية المتوترة لطبيعة الانقلاب الهائل في التاريخ السياسي، التي لازمت الصيرورة العربية الحديثة وانقلابات وعيه السياسي. ففي إحدى محاضراته التي ألقاها تحت عنوان (التفكير العملي والإصلاح الاجتماعي) نراه يركز على جملة قضايا عملية كبرى بالنسبة للفكرة القومية مثل أهمية الأفكار في جعل علاقة الفرد بالمجتمع شيئا مفيدا لكليهما، وأهمية النخبة، أو ما اسماه بضرورة الاهتمام "بالطبقة الراقية وذلك لعظم مسئوليتها في تقرير الحياة القومية، وذلك لأنها عقل الشعب وقوته التفكيرية".

وفيما لو جرى انتزاع هذه الفكرة من تاريخها النظري واللاهوتي والأخلاقي، أي من أثرها بالنسبة لتطور المدارس الفكرية الكلامية والفقهية والأخلاقية، التي يجهلها انطون سعادة، فان قيمتها تكمن في تأسيس ما يمكن دعوته بالخوارجية الجديدة، أي الحركة الداعية إلى أولوية وجوهرية العمل بوصفه محك الإيمان الصادق بالوحي الجديد للفكرة القومية. وفي كلتا الحالتين كان الإيمان العملي يرتقي إلى مصاف الفكر النظري الحاد أيضا. وليس مصادفة أن نعثر في آراء ومواقف انطون سعادة حتى مراحل متأخرة من حياته على تعايش الفكرة النظرية المجردة والصيغ الوجدانية الخطابية.

غير أن هذا الوجدان الذي تنتظم فيه بقدر واحد المشاعر الجياشة والمنطق البارد ليس إلا الوجه الاجتماعي لصيرورة الجماعة والأمة. ذلك يعني أن انطون سعادة يفرز في تأسيسه للفكرة القومية أسسها التاريخية والاجتماعية من خلال

توحيد **ظاهرة الجماعة والأمة** في حلقات مترابطة تشكل أسس ومصدر الفكرة القومية وتجليها الوجداني. فقد اعتبر ظهور شخصية الجماعة احد أعظم الحوادث التاريخية والاجتماعية.

وبالضد من الفكرة العنصرية في نظرتها للقومية سعى انطون سعادة للبرهنة على أن الأمة والعنصرية كيانات مختلفة. وذلك لان "الأمة ليست عنصرا من العناصر البشرية ولا مجموعة عنصرية واحدة. والحقيقة التي لا جدال فيها هي أن كل امة مؤلفة من مجموعات عنصرية متنوعة، أي أنها مزيج من سلالات بشرية مختلفة". ووضع هذا الاستنتاج في أساس موقفه من القومية وأسسها الذاتية، باعتبارها صيرورة متميزة لوحدة وتفاعل الأسس المادية والروحية الخاصة بها.

انطلق انطون سعادة من وجود "عالم عربي" متنوع القوميات والشعوب، أي من "عالم" يحتوي على "قوميات عربية" وشعوب عربية متنوعة ومختلف لحد ما. ووضع هذه المقدمة العامة في أساس نقده النظري والعملي لفكرة العروبة، بوصفها الصيغة المزيفة للفكرة القومية العربية. غير أن نقده تمحور أساسا حول نقد الفكرة القومية الساعية توحيد العالم العربي في امة ودولة واحدة على أساس الدين واللغة. الأمر الذي يشير إلى حساسية الفكرة من حيث مقدماتها النفسية والدينية في وعي انطون سعادة نفسه من جهة، والى طابعها "السوري" الضيق، أي اللبناني بشكل خاص. لاسيما وان الفكر القومي العربي في اغلبه لم يكن أسير هذه الرؤية. وفيما لو جرى طرح هذين الجانبين عرضا بوصفها جزء من معترك النفس ومخزونها الثقافي الموروث، فان خطوطها المنطقية المتجانسة عند انطون سعادة تقوم في مسعاها لحل إشكالية الديني والدنيوي التي كانت تمثل مصدر الشقاق الداخلي العنيف للواقع السوري واللبناني بشكل خاص. ومن ثم جعله المدخل الرئيسي لتأسيس فكرة "الأمة السورية" و"القومية السورية".

لهذا انطلق سعادة من فكرة جازمة لا تخلو من عصاب أيديولوجي وتأويل مغامر في موقفه من فكرة الدولة العربية الواحدة والأمة العربية الواحدة من أن مطامع أوربا هي التي كانت "تعمل من اجل إغراء العرب بفكرة الدولة القومية العربية الواحدة"، لكي تجذبها وراء "سراب يصرفها عن إدراك حقيقة طبائعها وإمكانياتها".

مما سبق يضح، بان موقف انطون سعادة المعارض "للعروبة" موجه أساسا ضد "العروبة الدينية" أي تلك الفكرة القومية التي تجد في الدين أساس وصدر

الفكرة القومية العربية. الأمر الذي يجعلها عاجزة عن توحيد الجميع في فكرة تتجاوز الخلافات الدينية والمذهبية والطائفية المميزة لسوريا. من هنا ثنائية ما اسماه انطون سعادة بالعروبة الوهمية والعروبة الواقعية. فقد انطلق في موقفه هذا من اعتبار القول بوحدة الأمة العربية والشعب العربي الواحد التي هي شعوب وأمم متباينة من خلال إرجاع وحدتها (واحديتها) إلى اللغة والدين مجرد وهم.

وعندما طبق هذه الفكرة المنهجية على موقفه من "العروبة الوهمية"، فانه وصل إلى وجود "عروبة أخرى هي التي تقول بان العالم العربي أمما وشعوبا لكل منها خصائص ومقومات وحياة وإمكانيات... والمهمة تقوم في أن يعي كل واحد وجوده وحقيقته وأهدافه. من اجل بلوغ التعاون بينها". وبالتالي فان موقفه القائل بانعدام وجود "مجتمع عربي" مبني على أساس "انتقاصه لخصائص المجتمع الصحيح الحي الفاعل وكذلك عوامل الاتحاد الاجتماعي". ووجد في هذه النتيجة مقدمة الفلسفة الفاعلة للبديل القائم في الحركة السورية القومية ومضمونها الفعلي. من هنا قوله، بان الأولوية في الفكرة السورية تقوم في مواجهة ما اسماه بالثورة على "خيال العروبة وهذيان الوحدة العربية وجيوش العرب والعروبة" في قضاياها ومصالحها القومية "التي تعنيها وحدها، والتي يجب أن تقوم هي بها إذا كانت تريد سيادة حقيقية وتحقيق أهدافها". ووضع هذه الفكرة القومية تحت عنوان "عروبة العالم العربي"، وليس "عروبة الأمة العربية والقومية العربية".

بعبارة أخرى، إن العالم العربي ككل واحد متمايز من مكوناته وخصائصه. وبالتالي لا تصلح له فكرة واحدة وقوالب واحدة. ومحاولة إرجاعها إلى عنصر الدين واللغة لا يحل الإشكالية، بقدر ما انه يصنع أوهاما جديدة. من هنا دعوته للعمل"إلى سحق هذه الأوهام وسحق الرجعية والرجعية الجديدة". مما يفترض بدوره العمل من اجل "فصل الدين عن الدولة واعتبار الأمة مجتمع واحد وإقامة نظام نفسي ثقافي علمي يزيل الشاق ويمحو التفسخ ويبعث اليقين والإيمان والثقة". ووضع ذلك في استنتاج نهائي يمكن أن نطلق عليه معارضة كمية الأقوام بنوعية القومية الجديدة. بحيث نراه يجد في "العروبة الوهمية"، "عروبة الأربعين أو الخمسين مليونا" مرضا مزمنا. وضمن هذا السياق يمكن فهم ردوده على من اتهمه بمعاداة العرب والعروبة، بان لا علاقة لذلك بما يقول ويسعى إليه. بل على العكس. بل نراه يكتب بهذا الصدد قائلا:"إذا كان في العالم العربي عروبة حقيقة صميمة فهي عروبة الحزب القومي الاجتماعي. فالجامعة العربية هي تحقيق ما

كان يسعى إليه... ثم إننا جبهة العالم العربي وصدره ونحن سيفه ونحن ترسه... كما ناديت الأمة السورية إلى النهوض نفسها لتتمكن من الاشتغال في قضايا العالم العربي وتكون قوة فاعلة في تكوين الجبهة العربية".

انطلق انطون سعادة في تأسيسه للفكرة القومية السورية من أن اهتمامها الجوهري وحافزها الذاتي يقوم في إبراز قيمة وأولوية المسالة القومية لا المسألة السلالية (العرقية). من هنا توجه صوب "خدمة امة واحدة من أمم العالم العربي"، أي "الأمة السورية". القضية هنا ليست فقط في احتياج "الأمة السورية" لذلك، بل وللرسالة المناط بها، بوصفها القوة الوحيدة القادرة في حال اكتمالها، على تحقيق الغايات الكبرى. الأمر الذي جعله، كما يقول عن نفسه، ينسى قليلا الاهتمام بالعالم العربي ككل، لكن ذلك لن يبعده عنه.

لقد وجد انطون سعادة العلاقة المثلى والصيغة العملية المناسبة في المعادلة النموذجية "للأمة السورية" بالبقية الباقية من "أمم" العالم العربي. وبالتالي لا يعني أولوية الاهتمام الأكبر "بالأمة السورية" سوى النتيجة المترتبة على إدراكه بكونها القوة الوحيدة القادرة في حال تكاملها للنهوض بأعباء جر "أمم العالم العربي" وراؤها، أو تأدية واجبها أمام العالم العربي، كما نعثر عليه في قوله الجازم:"إنني أؤمن بان الأمة السورية هي الأمة المؤهلة للنهوض بالعالم العربي. لكنها لا تستطيع القيام بذلك قبل أن تتكامل في عصبية قوية في ذاتها تجعل ثقافتها مسيطرة وإرادتها نافذة". من هنا وقوفه بالضد من فكرة "الهلال الخصيب" مع انه استعمل لاحقا عبارة "الهلال الخصيب السوري".

بعبارة أخرى انه أراد نقل الفكرة القومية من ميدان الجغرافيا والمصالح العابرة إلى ميدان التاريخ والمستقبل والحقيقة. لهذا نراه يعتبر "بناء النفوس في النهضة السورية القومية الاجتماعية" هو الأسلوب الوحيد لإنقاذ "سورية من الفوضى والتفسخ الداخلي"، وبالتالي إنهاضها وإنهاض العالم العربي معها. وذلك لأن "القضية السورية القومية الاجتماعية" هي أولا وقبل كل شيء أسلوب وفكرة مهمتها الانتصار على ما اسماه بعقلية التعلق بتوحيد ما ليس واحدا في الاجتماع والأرض، وبتجزئة ما هو واحد في الاجتماع والأرض.

لقد أراد انطون سعاد القول، بان الفكرة الاجتماعية المرتبطة بفكرة الدولة القومية ونظامها السياسي المناسب، والارتباط الجوهري بالأرض (الوطن

الأصلي)، والاحتفاظ بالكيان الذاتي الخالص هي الأسس التي شكلت مضمون "الدين الجديد" بوصفه "دينا اجتماعيا" الذي تكون الفكرة القومية لاهوته وناسوته.

وحدد هذا بدوره مقومات الوجود الثقافي الخاص للفكرة القومية السورية. فقد اتجه الكنعانيون اتجاها جديدا في الرقي الثقافي عما كان سابقا، كما يقول انطون سعادة. ووضع انطون سعادة هذه الأفكار في أساس استنتاجه النظري العام القائل بإبداع العقل السوري نماذجه الخاصة في كل شيء. وقد يكون موقفه من نموذج النظام السياسي والدولة الصيغة الأكثر جوهرية. فالعقل السوري العملي لم يكن يميل إلى تخيلات فاسدة من الوجهة العملية وخيال سخيف يقول بان يكون كل فرد من أفراد المدينة المعترف بهم "شريكا" فعليا في إدارة الدولة، كما يقول انطون سعادة. ذلك يعني أن المدينة السورية ظلت محافظة على الفرق بين السياسة والاجتماع. وهذا الفرق هو ما مكن الدولة من اطراد تقدمها

ذلك يعني أن الفكرة القومية (السورية) الاجتماعية لها تاريخها وصيرورتها الثقافية، ومن ثم خصوصيتها السياسية. وبالتالي فان حصيلة تداخل أسسها ومصادرها التاريخية والثقافية والسياسية قد أدى إلى تفردها بسرّها الخاص، الذي لق عليه انطون سعادة عبارة "الإثم الكنعاني". وهذا بدوره ليس إلا السرّ الذي الزم ويلزم الكينونة السورية بالرجوع إلى ذاتها بوصفها أسلوب ديمومتها الفاعلة.

احتوت الفكرة القومية السورية كما أسس لها انطون سعادة على البذرة العقلانية الكبرى القائلة، بان الأساس المتين للفكرة القومية يقوم في أبعادها الاجتماعية. وعليها بنى إمكانية نهوض سورية، بوصفها الأمة الوحيدة القادرة من بين "أمم العالم العربي" على بناء قوة اقتصادية اجتماعية. وذلك لأنها الوحيدة التي تمتلك النفط والأملاح الكيمياوية وبعض المعادن. كما أنها الوحيدة القادرة على بناء صناعة ثقيلة من بين الأقطار العربية. مما حدد بدوره فكرته القائلة، بان استقلال سورية الموحدة في نهضة قومية أكثر إمكانية واقرب منالا من استقلال جميع الأقطار العربية دفعة واحدة بحركة واحدة. فسورية بوضعها الجغرافي ومقدرتها المادية والروحية أقوى سياسيا من جميع الأقطار العربية متحدة. من هنا أصبح البعث القومي "للأمة السورية" مضمون الفلسفة العملية السياسية للحزب القومي السوري.

إن الرجوع إلى الحقيقة السورية يكمن بما فيها من أصول ذاتية تاريخية ثقافية جعلتها كلا واحدا متميزا وفاعلا في الوعي القومي نفسه. ذ لسوريا مآثرها

الثقافية التاريخية الكبرى. ففيها نشأت الحروف، وبصفه حد أعظم الانجازات الثقافية الكونية. وفيها نشأت الشرائع المدنية وعمران البحر المتوسط. ومنها ظهرت شخصيات كبرى مثل زينون وبار صليبي ويوحنا فم الذهب وافرام والمعري وديك الجن الحمصي والكواكبي وجبران وغيرهم. إضافة إلى قواد عسكريين عظام مثل سرجون الكبير واسرحدون وسنحاريب ونبوخذنصر وآشور باني بال وهاني بعل إلى يوسف العظمة. ومن هذه الحصيلة توصل إلى استنتاج عام يقول، بأنه "في النفس السورية كل علم وكل فلسفة وكل فن في العالم". مما يعطي لها حق التعامل مع نفسها باعتبارها ذاتا قومية واحدة، أي امة لها استقلالها المادي والمعنوي المرتبط بماهيتها الخاصة. وقد تضمن هذا الاستنتاج بالضرورة فكرة الدولة القومية باعتبارها أداة تجسيد الروح القومي وأسلوب تقويته وبعثه وترقيته الدائمة.

إن تأسيس الفكرة القومية السورية بالصيغة المذكورة أعلاه عند انطون سعادة كانت تحتوي على محاولة تأصيل الاستمرار الثقافي. غير أن إشكالاتها تقوم في عدم إدراكها جوهرية التاريخ العربي الإسلامي بالنسبة للفكرة القومية السورية بوصفها فكرة عربية. ولم يكن هذا بدوره معزولا عن الخ المنهجي المتعلق بفهم حد وحقيقة ومسار التاريخ والمعلومات والآثار. وبغض النظر الأسباب الشخصية والمنهجية الكامنة وراء هذا الخلل، فان حصيلته تشير إلى جانب واحد محدد لا لبس فيه وهو التحزب الأيديولوجي الصرف المبني على ضرورة وأهمية "الدولة السورية" من اجل التمتع بتاريخ ذاتي خاص. لكن تفسيره وتأسيسه يتسم بخلل بنيوي هائل من الناحية التاريخية والثقافية والمنهجية. فهو تأويل لا يصنع غير نفسية وذهنية التحزب المفتعل. ليس ذلك فحسب، بل ويقف بالضد من منطق الفكرة القومية الحديثة في العالم العربي بوصفها فكرة عربية أولا وقبل كل شيء. بمعنى يمكنها أن تكون عربية سورية وليس سورية عربية. وذلك لان كل التاريخ العربي الثقافي جرى في "سورية"، أي في منطقة المشرق العربي(أو الهلال الخصيب). أما الرجوع إلى ما قبل ذلك فهو مجرد أساطير. وإذا كان ذلك لا ينفي أهمية هذا الرجوع بل وضرورته بالنسبة للوعي الثقافي العام، فانه ليس بذي قيمة جوهرية بالنسبة لوعي الذات القومي "السوري" الحديث بوصفه وعيا قوميا عربيا. وبدون ذلك لا يؤدي هذا التنظير إلا إلى توسيع مدى الانفصام الثقافي والانغلاق القومي. وبالتالي إلى عدم إدراك العلاقة الضرورية بين الواقع الحالي والمستقبل،

والإمكانية والواقع، والكمون والحقيقة، والجزئي والكلي في القضية القومية العربية.

إذا كانت مبادئ الكفاح من اجل إعادة وحدة الجماعة المتحللة، وصنع الوحدة القومية الجديدة، وإرشاد القومية الضائعة، وصنع الأمة المرجوة هي الصفة المميزة للفكرة القومية الدنيوية الحديثة، فان خصوصيتها في فكر ميشيل عفلق (١٩٠١-١٩٨٩) تقوم في تمركزها حول فكرة البعث، أي تأسيس وتجسيد حقائق الانبعاث العربي (القومي) الجديد.

فقد تطابقت فكرة البعث القومي مع فكرة المركزية العربية التي جعلت من توحيدهما مضمون "البعث العربي" بوصفه أيديولوجية البديل القومي، الذي حدس ميشيل عفلق صيغته الأولية بوصفه "عهد البطولة" الجديد. وإذا كانت هذه الصيغة تحتوي على مفارقة جلية تقوم في وضوحها الجلي وانعدام تأسيسها الفلسفي، فان استمرارها الدائم يعكس بقايا الحدس الأولى وغلبته بوصفه "نقاء الطفولة" الوجدانية، أي كل ما لا يحتاج إلى تأسيس فلسفي يرتقى إلى مصاف ما اسماه عفلق بطريق الآلام الكبرى للأمة العربية ومهمات تنفيذ رسالتها التاريخية! الأمر الذي جعل منها نموذجا كلاسيكيا رفيع المستوى للأيديولوجية القومية. وبالقدر ذاته أبقى عليها "مرقعة" الصيغة الصوفية للفكرة العقلانية، أو الصيغة الذوقية لاكتشافات العقل النظري والعملي العربي الحديث. وليس مصادفة ألا تتعرض أفكار ميشيل عفلق بصدد الفكرة العربية والقومية من أول ملامحها التأسيسية وحتى نهاياتها الكبرى إلى تغير جوهري. وهذا بدوره لم يكن معزولا عن اكتشافه الأول لمضمون الفكرة القومية العربية الحديثة بوصفها فكرة عربية شاملة.

فقد اكتشف عفلق منذ بواكير حدسه الأول مضمون الفكرة القومية العربية الجديدة بوصفها "صفحة جديدة" في "تاريخ النهضة العربية" تطوي ما قبلها. بعبارة أخرى، انه اعتبر صعود الفكرة القومية الجديدة بوصفه بعثا جديدا أو إحياء شاملا للأمة العربية مرحلة تطوي ما قبلها. وبالتالي، فهي اقرب ما تكون إلى انقلاب جذري في القيم والواقف. وهذا بدوره لم يكن سوى الشكل العملي المناسب لقيم التحدي الجديد تجاه النفس والحاضر والمستقبل. فقد وجد فيما قبلها، بما في ذلك كل مرحلة "النهضة الأولى" مجرد صفحة لا تخلو من "سلبية" ذاتية محكومة بقيم التقليد والضعف التاريخي. من هنا قوله، بان مضمون الصفحة الجديدة يقوم في رسم معالم "الأقوياء الذين يجابهون المعضلات العامة ببرودة العقل ولهيب

الإيمان"، على خلاف ما كان قبلها من نحيب الضعفاء في مواجهتهم للمصائب والمصاعب. ولم يقف ميشيل عفلق في مسعاه لتحويل الحدس الوجداني الأول إلى فكرة منتظمة عند حدود المواقف النقدية العقلية والعقلانية بهذا الصدد، بل وتعداه إلى مهمة ترتيبها بمعايير التجربة التاريخية التاريخية للأمة العربية.

وإذا كان الدور الأول من اليقظة القومية يمثل هذه الناحية السلبية، فان الرؤية المستقبلية تفترض التحرر منها. بمعنى ضرورة تذليها بالرؤية الايجابية، أي بالرؤية الأصيلة. وهذه بدورها تفترض تأصيلها الذاتي بمعايير التجربة التاريخية للأمة. وذلك لأن "الحركة الأصيلة لا يمكن أن تأتي جوابا على حالة طارئة في الأمة"، كما يقول عفلق. من هنا فكرته النهائي بهذا الصدد والقائلة، بان النهضة العربية المنشودة ينبغي أن تكون نهضة "عميقة متينة الأسس، غنية الروح، تقدس الحرية وتطبقها وتؤمن بالإنسان وتحترم حريته واستقلاله". بمعنى ضرورة تجنيبها "كل أثر ومظهر سلبي" يتسرب إليها سواء بمظهر التقليد للأعداء أو بمظهر الأمراض التي يجري الإعلان عن محاربتها. بعبارة أخرى، إن طريق النهضة المرجوة ينبغي أن يكون "واضحا مشرقا، ووسائل الثورة نبيلة مثل أهدافها"، كما يقول ميشيل عفلق.

إذ ليس المقصود من أن يكون طريق النهضة المرجوة "واضحا مشرقا، ووسائل الثورة نبيلة مثل أهدافها" سوى "الفكرة الايجابية" بوصفها النفي التام والشامل والواقعي "للفكرة السلبية". ووضع ذلك في تعارض أطراف الثنائية الحادة والدقيقة لحد ما عما اسماه بالحركات السطحية الوقتية (المؤقتة) والحركات الجدية الأصيلة، بوصفها حركات تتعايش وتتوازى وتنشأ في المجتمع. وضمن هذا السياق يمكن فهم التشديد الدائم لميشيل عفلق على خصوصية فكرة البعث القومي بوصفها فكرة ايجابية تتقاطع وتنفي كل تراث وتقاليد الفكرة السلبية المنفعلة سواء بالواقع المتخلف أو المنبهرة بتقليد الغرب الأوربي.

فقد كان الحدس العفلقي بهذا الصدد يقوم في إدراك قيمة وجوهرية ما يمكن دعوته بالبدائل الذاتية. ونعثر على ذلك في الفكرة التي كان يرددها دوما عن انه "لا نهضة إلا من الداخل". ولا يغير من ذلك طبيعة هذا الداخل وحالته. بل على العكس! أنها تفترض الانطلاق منه بوصفه المقدمة الضرورية للبعث القومي. من هنا قوله بضرورة أن تكون هذه النهضة "من داخل الانحطاط، تنبعث منه لتنفيه، وتستكشف اتجاهه لتعكسه". تماما كما أن الجيل الجديد يخرج من الواقع الفاسد

لينقضه، ويولد منه لينفصل عنه. وهذا بدوره ليس إلا "نتيجة الألم. ولا يشعر بألم الفساد إلا من عاش فيه". ذلك يعني أن البدائل على قدر المعاناة وعلى قدر ونوعية إدراكها. فإذا كانت صفات الجيل المنحط عادة ما تتصف بصفات الحكم المؤرخ للحاضر، أي المفسر لا المؤثر، من هنا عادة ما يجري تحويل الأسباب إلى أعذار. ليس ذلك فحسب، بل وانه عادة ما يجري تحويل "هذه الأعذار إلى مبادئ فلسفية وقواعد أخلاقية".

ووضع هذه النتيجة في مقارنته التاريخية بين حالة الجاهلية والإسلام. واعتبر انه ليس من ضرر في أن يكون حكمنا اليوم على الجاهلية حكما تفسيريا فنستكشف فيها فضائل ونجد لعيوبها أعذارا، ولكن الإسلام حكم عليها حكما حيا وهكذا أدى مهمته. وبالتالي، فان المهمة التي تقف أمامها فكرة البعث تقوم في استلهام المعنى الذاتي للتجربة العربية الكبرى من اجل وضعها في أساس البعث القومي الحديث. بمعنى استلهام الأنا التاريخية بوصفها روحا ومثالا ومعنى. ومن ثم البقاء ضمن سياق المرجعية التاريخية الذاتية الكبرى لكل انبعاث سليم.

لقد أراد ميشيل عفلق القول، بان القومية مرجعية كبرى تتعالى على كل جزيئات الوجود التاريخي والأفكار التي تحاول تفسير وتعليل وتوظيف ما تراه مناسبا لرؤيتها. أنها تقف ما وراء المفاهيم والأفكار والقيم والمواقف. لهذا نراه يجد في القومية "واقعا بديهيا يفرض نفسه، دون حاجة إلى نقاش أو نضال". والخلاف الممكن والضروري ينبغي أن يجري حول محتوى هذه القومية فقط. لاسيما وانه محتوى متطور يحتاج في كل مرحلة من مراحله إلى نظرية قومية تلائمه. بعبارة أخرى، إن جوهر القضية يكمن ليس في تحديد ماهية القومية أو القومية كما هي بل في كيفية تأسيس وبناء النظرية القومية الملائم للظروف التاريخية والمستجيبة لمتطلبات التطور القومي الحر. ذلك يعني أن المهمة لا تقوم في مناقشة ما إذا كنا عربا أم لا، بل في كيفية اختيار وتحديد "مضمون العروبة في المرحلة" المعنية.

ذلك يعني أن الجوهري بالنسبة لميشيل عفلق يقوم في تحديد منظومة العقل العملي (والسياسي بشكل خاص) تجاه الإشكاليات التاريخية الواقعية للقومية من خلال إبراز أولوياتها الكبرى. الأمر الذي يسقط سفسطات الجدل العقيم عن القومية والفكرة العربية. وذلك لأنهما من أصل وجذر واحد، ومن ثم كلاهما مترادفان بالمعنى والمضمون. لكن الخلاف المحتمل هنا يقوم في كيفي تأسيس منظومة

نظرية قادر على تمثل هذا المعنى والمضمون في الظرف التاريخي الملموس. قد كتب ميشيل عفلق بهذا الصد يقولن بأنه قد فرق منذ البدء بين "الفكرة العربية" وبين "النظرية القومية"، انطلاقا من أن "الفكرة العربية هي بديهية خالدة، وهي قدر محبب، وأنها حب قبل كل شيء. أما النظرية القومية فهي التعبير المتطور عن هذه الفكرة الخالدة حسب الزمان والظروف، وان هذه النظرية تتمثل اليوم في الحرية والاشتراكية والوحدة".

إن خصوصية التأسيس النظري والتجسيد العملي في النص الخطابي لعفلق تكمن في تداخل الرؤية الحسية والحدسية في نسق أيديولوجي صرف. الأمر الذي جعل منها رؤية نظرية بلا منظومة متكاملة أي بلا فلسفة خاصة بها. مع ما ترتب عليه من تصنيع نمط أيديولوجي خطابي كلاسيكي رفيع المستوى. بدايته حدس ونهايته شعار! لهذا نراه يختصر، على سبيل المثال، كل مضمون القضية الشائكة لقيمة النظرية وما تثيره بالضرورة من جدل وتشكيك وتدقيق وتحقيق إلى فكرة بسيطة تقول، بان مضمون فلسفة البعث العربي يمكن وضعه في عبارة وجيزة تقول، بأنها "ثقة الأمة العربية بنفسها، واعتمادها على قواها". وان فكرة البعث وتجسيدها السياسي تقوم على "هذا الأساس، على هذا الشعور، على هذا الواقع، على هذه العقيدة". بمعنى "إذا وثق فرد عربي واحد بنفسه فالأمة كلها ستثق بنفسها".

إننا نقف هنا أمام صيغة كلاسيكية للنسق الأيديولوجي الصرف الذي يجعل من الشعور والواقع والعقيدة والرغبة وما شابه ذلك شيئا واحدا يضعه في "أساس" فكرة قائمة بذاتها. ليست بحاجة إلى نظرية ولكنها تتعطش إليها في الوقت نفسه! وليس مصادفة أن تتحول الفكرة الشعورية الفردية والاجتماعية والقومية، أي الفكرة الحسية أو الجسدية إلى ميدان ومحك الفكرة النظرية القومية عند عفلق. ووجد ذلك تعبيره فيما يمكن أن نطلق عليه عبارة **طريق الآلام،** بوصفه طريق التطور التلقائي للقومية.

لقد حوّل عفلق الألم وطريق الآلام والمشقة إلى المقدمة التاريخية والروحية الضرورية للتكامل القومي في ميدان الفكرة والعمل. من هنا قوله، بأنه يفضل أن تبقى الأمة العربية مجزأة ومستعمرة ومستغلة، مظلومة ومستعبدة حتى تصل من خلال الآلام والصراع بينها وبين قدرها إلى اكتشاف الحقيقة الإنسانية الكامنة فيها.

إن هذه الصيغة المقلوبة للفكرة المنطقية ليست إلا الحدس المقلوب للحقيقة والتاريخ. وفي الوقت نفسه تمثل لهما بالشكل الذي يجعل من فكرة العمل فكرة جوهرية وأولية. ومن ثم يرمي إشكاليات العقل والعلم، العلم والعمل في مزبلة الآلام للبحث فيها عن درة "الروح العفوية" القادرة على التمييز بين الخطأ والصواب، والحق والباطل، أي بين كل الثنائيات المحيرة للحقيقة والتاريخ. وهذا بدوره لم يكن إلا النتاج المحتوم للفكرة الأيديولوجية الصرف والتلذذ بقدرتها المغرية على تجاوز كل الحدود، وعبور كل المتناقضات، مازال المطلق يقبع في أعماق الروح العفوية لأيديولوجية البعث القومي.

غير أن هذا التناقض الجلي بمعايير المنطق هو الصيغة الملازمة لمحاولة دفع فكرة الألم وطريق الآلام صوب نهايتها بوصفها غائية متسامية! من هنا يمكن فهم استخلاص عفلق عن الغاية الكامنة في طريق الآلام التاريخية بوصفه طريق الكفاح الأبدي!

إن تركّز فكرة الآلام والعمل بموجبها بوصفها طريق تنقية الإرادة في فكرة الانقلاب تعكس ما يمكن دعوته باللحظة الراديكالية الكبرى في أيديولوجية البعث العملية. من هنا استخلاص عفلق لاستنتاجه القائل، بان "البعث العربي يتلخص في كلمة الانقلاب".

إننا نقف هنا أمام نواة أيديولوجية لتصنيع الراديكالية التوتاليتارية، ولكن بمعايير الكفاح القومي من اجل تذليل تلك الهوة الهائلة بين الواقع والواجب في عالم العرب الحديث. من هنا قيمة وأهمية وضرورة فكرة الانقلاب، أي التجاوز السريع لدرجات ومستويات وحالات الخراب المادي والمعنوي من جهة، والاعتماد على النفس من اجل تكامل الهوية العربية التامة بوصفها هوية قومية حديثة من جهة أخرى. لهذا نراه يعتبر فكرة الانقلاب فكرة قومية عربية خاصة.

وقد شكلت هذه "النظرة الانقلابية" صلب النزعة الأيديولوجية لفكرة البعث القومي عند عفلق وحددت مسارها ومعاييرها. من هنا وحدة شمولها للقضية القومية العربية وطابعها العملي في الوقت نفسه. بمعنى وضعها إشكاليات الفكرة القومية العربية في "صميم العمل التاريخي" من خلال بلورة عدد من المبادئ الكبرى لعل أهمها هو المبدأ القائل بشمول القضية وترابط مصلحة الشعب العربي في جميع أقطاره وضرورة توحيد نضاله.

إذ تجمع هذه الصيغة في ذاتها وحدة الشمول العملي وتعادل أو تكافئ من حيث مضمونها النظري فكرة الأصالة العربية (القومية). حددت هذه الرؤية والموقف النظري العام مهمة الربط الجوهري بين فكرة البعث القومي والمصير الواحد للأمة العربية. ووضع عفلق هذه المقدمة الأيديولوجية الكبرى في أساس مواقفه العملية السياسية. بحيث جعل من جوهرية الأمة (العربية) مرجعية كبرى ما فوق تاريخية. من هنا موقفه من ضرورة ما اسماه بمعالجة الحاجات العميقة الأساسية للأمة قبل معالجة الدولة. ومن ثم جعل الأمة مثال وغاية الدولة المفترضة، وليس بالعكس. ولا معنى لتكرار أو استنساخ التجربة الأوربية بهذا الصدد. وذلك لان تجارب البلدان الأوربية (القومية) فيما يتعلق بالدولة "كانت تكتفي بالجسم دون الروح" كما يقول عفلق.

إن حقيقة الوحدة من وجهة نظر ميشيل عفلق تقوم في كونها الأساس الضروري "للنهضة العربية الجديدة، وأساس الانقلاب العربي المنشود"، بمعنى أن يكون كل ذلك مبنيا على مبدأ "أن العرب أمة واحدة". وبلغت الصيغة العملية لما أسميته بالإعلان التأسيسي للفكرة القومية العربية ذروتها الرؤية الأيديولوجية التأملية للرسالة التاريخية والمستقبل.

إن الحصيلة التي يمكن استشفافها من خلال تحليل وتنظيم الأفكار الجوهرية ونوعية تأسيسها في نظرية البعث عند ميشيل عفلق تكشف عن أنها أيديولوجية بلا تأسيس وتأصيل. وليس فيها رجوعا إلى الأصول ولا تأسيسا للأصول. وفي الإطار العام يمكن القول، بأنها أيديولوجية الوجدان العارم والعقل المقاوم. من هنا هيمنة فكرة الانقلاب والقضايا الكبرى فيها. وهما طرفان يصعب جمعهما سواء بمعايير العلم أو العمل.

إن مأثرتها تقوم في محاولتها رفع فكرة الأمة العربية والقومية العربية إلى مصاف الحدس. وبالتالي تناول القضية القومية العربية بذاتها ولذاته دون إضافات أيا كان نوعها. ومن ثم تحريرها من إشكاليات الجغرافية الثقافية - الشرق والغرب، وإشكاليات الدين - الإسلام والنصرانية. وعوضا عن ذلك انهمكت في محاولاتها الوجدانية لنفي الاستلاب الثقافي، وصنع العقل والوجدان القومي، وإثارة الهموم الكبرى الموحدة

ومع اعترافه بضرورة معرفة التاريخ القومي والتراث الثقافي، إلا انه يبقى في نهاية المطاف مجرد شذرات في قلادة الأيديولوجية الوهاجة. وينطبق هذا على موقفه من العلاقة بين الإسلام والفكرة القومية. فهي علاقة، شان كلا ما تناوله من "أسس" تاريخية وأمثلة، لا علاقة لها من حيث الجوهر بفكرة الوعي القومي الذاتي. من هنا الاستعاضة عن هذه المهمة المعقدة والجوهرية بشعارات سياسية بحتة – الوحدة والحرية والاشتراكية.

ومع ذلك كانت فكرة البعث عند عفلق تتسم بالمثالية والنموذجية للفكرة الوجدانية القومية والعروبية الخالصة. وفيما يتعلق بشخصه، فان عفلق لم يكن "نبيا" للفكرة القومية العربية ولا فيلسوفها. انه اقرب ما يكون إلى داعي الدعاة الأكبر لفكرة الانبعاث القومي العربي وفكرة الأمة العربية الواحدة.

الباب السابع: الموجة الأخيرة للأيديولوجيات الإسلامية الحديثة

إن إحدى المفارقات الكبرى التي لازمت مسار الفكرة العربية ووعيها الذاتي الحديث والمعاصر تقوم في رجوعها بعد قرن من الزمن إلى "مصادرها الأولية" ولكن دون أي تقدم نوعي يذكر! بمعنى رجوعها إلى أصولها الدينية، ومن ثم عدم قدرتها على تذليل أبعادها اللاهوتية. الأمر الذي جعل من الفكرة الإسلامية الحديثة "ختم الولاية" و"خاتمة الدراية"، أي انغلاقها الفعلي والعقلي بمعايير الفكرة المستقبلية والاحتمال العقلاني. ولا يغير من هذه الحقيقة، كمية ونوعية الاجتهاد النظري تجاه كل من الأبعاد السياسية والحضارية في الفكرة الإسلامية تجاه النفس والآخرين. والسبب يكمن في أن الفكرة الإسلامية الحديثة قد فقدت مع مرور الزمن طاقتها النقدية ووعيها الذاتي. الأمر الذي جعل من اجتهادها، حتى في اشد أشكاله النظرية الرفيعة أما اجترار محّسن أو تقليد غير واعي لما يجري نقده في تجارب "الغرب". والسبب الجوهري لكل ذلك يقوم في أن المسار "غير الطبيعي" الذي رافق صيرورة المركزية الإسلامية الحديثة قد جعلها تركض صوب الماضي وليس المستقبل. من هنا صدامها الحاد مع الحاضر والحداثة وانكفائها صوب العقائد الميتة والاكتفاء الذاتي المعزول عن ديناميكية الوجود والعدم الطبيعية والماوراطبيعية للوجود العربي الحديث، الذي نعثر عليه في مسار الفكرة السياسية الإسلامية وفلسفتها الحضارية.

يكشف الوجود عن أن الاستقامة والتعرج متلازمان فيه. ولا يعقل أحدهما دون الآخر. تماما كما أن الحركة الدائمة إلى الأمام تجري في عالم غير متناه. مما يترتب عليه إمكانية الحكم القائل، بان التعرج هو عين الاستقامة في الوجود، وان الثبات والبقاء صفات ملازمة لغير المتناهي. وحالما ننقل هذه الفكرة المجردة والعامة إلى ميدان التاريخ الفعلي، فإننا نقف أمام حقيقة تقول، بان البداية والنهاية هي تعرجات الوجود التاريخي للأمم والحضارات، وبالتالي تحتوي على قدر من الثبات والبقاء في عالم المستقبل. وفي هذا تكمن مقدمات وبواعث فكرة الدورة والدوران في التاريخ والحضارات. لاسيما وان كل ما في الوجود لا يخلو من اثر وتأثير الثبات والبقاء في عالم متغير ومتحول وغير متناه. بمعنى أن كل ما فيه يتمظهر كما لو انه دورة للصيرورة والانحلال، والوجود والعدم. وبقدر ما ينطبق ذلك على الإنسان ينطبق على إبداعه الثقافي بشكل عام والحضاري بشكل خاص.

ومفارقة الظاهرة هنا تقوم في أن الفكرة المنطقية نفسها تقف أمام اختبار منطق الرغبة والعزيمة، أي منطق الإرادة التاريخية نفسها. لكن هذه المفارقة المنطقية المحيرة للعقل والضمير تقدم لنا في الوقت نفسه مفتاح الحلول العقلانية لإشكاليات التاريخ الكبرى بوصفها حلولا عقلية وواقعية ترتقي إلى مصاف الحقائق العابرة، أي كل ما يمكن وضعه في عبارة تقول: للتاريخ فضائله ورذائله ومآثره ومهازله في حياة الأمم، ومغامراته في الثقافة، وتجاربه في الحضارات. من هنا تصبح كل التقييمات المختلفة والمتنوعة بهذا الصدد مجرد أجزاء من وعي الذات التاريخي والثقافي القومي والعالمي. وذلك لان تاريخ (تواريخ) الأمم في نهاية المطاف هي مجرد تجارب ثقافية متنوعة للكل الإنساني. وبالتالي ليس كل مندثر منها ميت ولا قيمة له، وليس كل موجود منها حتى الآن ذو قيمة.

وبأثر هذه الحالة أو المعادلة السخية للتأمل الفكري تبرز إشكالية الوقائع والحقائق في التاريخ الفعلي للأمم. أما الحصيلة المنطقية التي يمكن الوصول إليها بأثر تقصي هذه المعادلة فهي التالية: إن التاريخ الفعلي هو مجموعة من الوقائع والحقائق. وان الحقائق التاريخية ليست منطقية كلية بالضرورة. وبالتالي فهي أما

حقائق نسبية أو وقائع تاريخية (قومية أو أممية، أي لمجموعة قوميات وأمم). ذلك يعني أن الحقائق المتراكمة في الوعي النظري التاريخي هي جزئية وليست كلية، ونسبية وليست مطلقة، وعابرة وليست أبدية. وإذا كانت الحضارة ومنظوماتها الثابتة هي التجسيد الأوسع والأعمق والأدق والنهائي للمغامرات الثقافية للأمم، فان ثباتها بذاتها، وحركتها في الوعي التاريخي النقدي والتقليدي يشير إلى هذه العلاقة الحية أيضا بين الحقائق والوقائع. بمعنى أن "الحقائق الكبرى" أو "الحقائق المطلقة" لمغامرات الأمم في بلوغ درجة الحضارة الخاصة، هو تعبير عن كمية ونوعية معاناتها الثقافية الخاصة. وذلك لأنها لا تتعدى في أفضل الأحوال أن تكون مجرد انعكاس أو تجسيد أو مظهر أو تحقيق لمنظومة مرجعياتها الثقافية الكبرى. وليس مصادفة أن تصل الأمم التاريخية الكبرى إلى ابتداع صورتها عن النفس والمثال باعتباره شيئا واحدا يتمحور حول "مركزيتها" المثلى والأبدية.

فقد توصل أهل الرافدين إلى أن بابل هي قبلة العالم، واعتبر أهل مصر أن مصر هي "أم الدنيا"، واعتقد اليونانيون بان اليونان هي مركز الاعتدال والسمو، وتوصلت روما إلى أنها "مركز العالم المتمدن"، كما توصلت الخلافة العربية الإسلامية إلى اعتبار كينونتها "امة وسط" ومركز الكون وبؤرة علم الأواخر والأوائل، بينما توصلت أوربا إلى اعتبار نفسها "مركز العالم والمدنية الحديثة"، كما بلغ الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة حالة تماهي النفس مع كيان "الدولة العظمى" و"قطبي العالم"، واعتقدت الولايات المتحدة لفترة قريبة أنها "قطب العالم الأوحد". ولكل من هذه الذروة تصوراتها وأوهامها عن التاريخ. بمعنى النظر إلى كيانها وكينونتها على أنها ذروة التاريخ ونهاية العالم. بينما يكشف التاريخ دوما ويبرهن على أنه مجرد "تاريخ" في زمن الوجود. وفي هذا تكمن قيمة هذه الذروة العابرة و"الأبدية" بوصفها جزء وحالة وأسلوب في مغامرة الإنسان الثقافية لتحويل الزمن إلى تاريخ. وعادة ما تتلازم وتعايش الحقائق والأوهام في هذه المغامرة المغرية. فالحقائق هي الجزء الضروري من التاريخ، والأوهام هي الجزء الملازم للزمن. فعندما اعتقدت الأيديولوجية الليبرالية الأمريكية وروجت دعاياتها فكرة "انتصار" الولايات المتحدة بوصفها "نهاية التاريخ"، فإنها وقعت للتو في وهم "الذروة"، ومن ثم الخروج على منطق التاريخ الفعلي بوصفه مغامرة حية لا تنتهي ولا تتناهي. وبالتالي لم تعن "نهاية التاريخ" سوى سيادة الزمن. من هنا بروز فكرة "القرن الأمريكي"، أي "الزمن الأمريكي". ولا يعني هذا في الواقع

سوى الإقرار بدون وعي بجزئيتها وطابعها العابر، مع أنها كانت موهومة بهاجس "التاريخ الأبدي". إن تحويل التاريخ إلى زمن، يعني تحلله المحتوم! من هنا تحلل "القرن الأمريكي" واندثاره في مجرى عقد من الزمن! أما المضمون الواقعي لهذه المعادلة فيكمن في تناسب الزمن والتاريخ.

إن إشكالية الزمن والتاريخ، إشكالية كبرى وشاملة. فالطبيعة أيضا تحتوي على نماذج لعلاقة الزمن بالتاريخ. أما بالنسبة للإنسان والثقافة والوجود الدولتي للأمم، فان الزمن طبيعة، بينما التاريخ ما وراء الطبيعة، أي القادر على إبداع المعنى. فالإبداع الحقيقي معنى، أي روح، من هنا بقاءه وإمكانية تغلغله في كل مسام الروح والجسد الفردي والاجتماعي والعالمي، بغض النظر عن القومية والدين والعقائد أيضا، أي على عكس الزمن بوصفه اجترار لمتطلبات الجسد العابرة والجزئية. من هنا تحولها إلى أشباح سرعان ما تزول، على عكس الروح، أي إبداع الإرادة القادرة على الارتقاء إلى مصاف الأبد.

وليس مصادفة أن تصبح اشد الأشياء عذوبة تلك التي تتعذب بمرورها بدهاليز الزمن لكي تخرج إلى فضاء الوجود بوصفها تاريخا! شأن سقوط الأمطار والمياه الجارية في كل مكان. أنها تنهمل وتمر أياما وأسابيع وأشهر وسنوات أي فترة من الزمن "تتنقى" بين عقبات وعتبات الوجود كما لو أنها تسير عبر مصفاة الزمن من اجل الخروج من ينبوع هو مصدر الحياة و"آية" العذوبة. فالماء يتعذب في دهاليز الزمن وينتقى حالما يتكامل في ينبوع مغر للروح والجسد، أي في "تاريخ" بناء النقاوة واللذة والجمال، باختصار كل ما يمكنه أن يعطي للحياة بهجة ويجعلها ذات معنى، رغم أنها لا تتعدى بمقاييس الزمن أن تكون مجرد امتداد بين صرختين (الولادة والموت).

وفيما لو نقلنا هذه الصورة البيانية والرمزية إلى ميدان الرؤية الفلسفية، فإنها تبدو بالشكل التالي: إن الزمن هو أسلوب وامتداد وجود الأشياء والظواهر، أي كل شيء. أنه أسلوب وجود النشوء والفناء، والصيرورة والعدم. فكل ما في الوجود زمن. انه أرقام النشوء والاندثار. كما أننا نربط وجود الفرد وزواله بالزمن (تاريخ الولادة والموت). مع أنها أمور شرطية. إذ لا وجود على الإطلاق، بمعايير الكون المطلق لعام ٢٠٠٠ أو غيرها، إذ كل تسلسل الأعوام هي تصورات شرطية محكومة برؤية ثقافية أو دينية أو غيرها. لكن الذي يجعل منها "تاريخا" بما في ذلك تدوين الأشياء والأحداث هو قدرتها على نقل "الزمن" إلى ما وراء

الزمن (العابر). أي حالما يجري نقله إلى مصاف "وعي الذات". فالزمن سريان والتاريخ بناء، والزمن لحظة عابرة والتاريخ قوة متراكمة، والزمن أس الوجود والتاريخ صرحه الثقافي.

من هنا لا تناقض بين الزمن والتاريخ. بمعنى أن التاريخ ممكن فقط عبر الزمن. فالتاريخ يحتوي على الزمن بوصفه وجودا منفيا، لكن الزمن لا يحتوي بالضرورة على تاريخ. فالخراف بلا تاريخ، لأنها تعيد إنتاج كل ما فيها بما فيها بلا بدائل ولا احتمال عقلاني ولا تراكم غير الصوف واللحم! بل أن الإنسان يصبح حيوانا "تاما" حالما يتجاوز فكرة الزمن ليرتقي إلى مصاف التاريخ، أي حالما يدرك طبيعة الوجود بوصفه تاريخا معقدا ومليئا بعذابات الصراع من اجل البقاء، وان كل ما فيه وحدة واحدة، وان الخروج على إدراك هذه الأوليات يحتوي على "موت" محتم، وان هذا الإدراك "يذلل" الأبعاد الوهمية في فكرة الموت، لكي يعيدها إلى مجراها الطبيعي بوصفها كلا واحدا للوجود. وهي رؤية تجعل من معاناة الإنسان تاريخا، أي رؤية أخلاقية وجمالية وإنسانية عذبة بعذابها. فالجمال عذاب من نوع خاص سواء تطرقنا إليه بمعايير الجسد أو الروح.

فالتاريخ منظومة من وعي الذات لها أصولها وجذورها في اللغة والشعر والأدب والفكر (فلسفة وحقوق ولاهوت وتصوف وعلوم طبيعية) والعمارة والفن، باختصار في كل الأشكال الكبرى للإبداع المادي والروحي. ليس هذا فحسب، بل وبقدرتها (المنظومة) على التجوهر في إبداع واستظهار الجديد من خلال تحولها إلى مرجعيات ثقافية متسامية بالنسبة للوعي. فالتاريخ بهذا المعنى يفترض بلوغ البشر مستوى التراكم الثقافي في أمة لها حدودها التاريخية الكبرى.

إن إمكانية تحول الزمن إلى تاريخ ترتبط فقط بإمكانية إرساء أسس منظومة لها حدودها الواضحة في كل شيء، وقادرة من حيث تلقائيتها الذاتية على الاستمرار والتجدد. لهذا يمكننا الحديث عن تاريخ يوناني وروماني وصيني وعربي وأمثالهم. انه تاريخ قابل للتجدد والاستمرار استنادا إلى ذاته، أي إلى منظومة مرجعياته الثقافية المتسامية. والسبب يكمن في انه إذا كانت الثقافة زمن متحركا والحضارة زمن جامد، فان الثقافة الحضارية (المدنية) هي تاريخ. وبالتالي، فان التاريخ الثقافي هو ميدان التجريب والاحتمال الدائم. غير أن التاريخ الثقافي قابل للاندثار في "زمن الأسلاف" في حال بقاءه محنطا، أي معزولا عن

الفعل بمعايير "المعاصرة". وذلك لان المعاصرة هي بحث عن بدائل ومن ثم استمرار للتاريخ الثقافي، أي معاناة أبدية للإبداع.

وحالما نطبق ما أسميته بالمضمون الواقعي لمعادلة تناسب الزمن والتاريخ تجاه إشكالية "المركز" بوصفها إحدى مظاهر المركزية الثقافية، فمن الممكن افتراض وجود ست إمكانيات أو ستة احتمالات كبرى وهي:

١. إمكانية اندثار القطب والأقطاب والمركز والمراكز
٢. إمكانية ظهور الجديد العديد منها
٣. إمكانية صيرورة المركز الكوني الموحد وتعدد مظاهره
٤. إمكانية صيرورة الأفلاك الدائرة حول مركز كوني واحد
٥. إمكانية احتمالات أخرى
٦. إمكانية اللاشيء!

ذلك يعني إننا نقف أمام فكرة الاحتمال في الوجود والحاضر والمستقبل. والتاريخ نفسه يصبح جزء من فكرة الاحتمال وليس بالعكس. وذلك لان التاريخ لم يبلغ بعد فكرة تحقيق القيم في منظومة مركزية ثقافية قائمة بذاتها. وبالتالي، فان كل نماذجه، بما في ذلك أكثرها تماسكا وسموا تبقى نسبية وجزئية. كما هو الحال بالنسبة للقيم الإسلامية حول الأمة الوسط، بوصفها "امة الإسلام"، أو القيم الأوربية والأمريكية الحديثة، بوصفها قيم أيديولوجية لا تستقيم مع الحقيقة المنطقية القائمة في القيم نفسها. فتاريخ الديمقراطية وحقوق الإنسان والإخوة والمساواة والحرية وما شابه ذلك في الثقافة الاوروامريكية أو الغربية الحديثة هي محلية وجزئية ونفعية، وذلك لأنها كانت على الدوام مجرد غطاء "حضاري" لتعامل وحشي مع الآخرين كما هو جلي في الكولونيالية، والحروب، والغزو، والاحتلال، والإبادة، والتدمير، والنهب، والهيمنة، والاستعلاء، والإجبار والقهر لقارات وأمم وشعوب كثيرة.

إن الحصيلة التي يمكن التوصل إليها بهذا الصدد تقوم في أن الجميع تعيش وتفكر وتعمل بمعايير القيم الذاتية الثقافية، أي لا احد منها قادر على جعل القيم "قطبا للوجود" أو "مركزا". وبلوغ ذلك يفترض الخروج على منطق التاريخ القومي والجزئي. والعمل بمعايير الفكرة العامة والمتسامية أو الإنسانية الجامعة. وهو أمر مستحيل ما لم يجر تذليل المركزية الثقافية الجزئية. فالمركزيات جميعا هي تجارب تاريخية فردية وفردانية. وبالتالي، فأن بلوغ الاحتمال القائم فيما

أسميته بصيرورة المركز الكوني الموحد وتعدد مظاهره، أو صيرورة الأفلاك الدائرة حول مركز كوني واحد، يفترض بلوغ الجميع حالة التماهي (التطابق) بين مثال مؤسس على منظومة مرجعيات كونية شاملة، وواقع يناسبه بالفعل. ولا يمكن تحقيق ذلك دون بلوغ المركزيات الثقافية المتنوعة للأمم ذروتها الخاصة، أي مرورها بمراحل التطور التلقائي الذاتي. وهذه بدورها ليست إلا إشكالية تأسيس وعي الذات القومي والثقافي بوصفه حركة تلقائية متراكمة في منظومة مرجعيات متسامية. الأمر الذي يتطلب معرفة موقع النفس في سلّم أو درجات التطور التاريخي الثقافي.

إن كل ما جرى ويجري في "العالم الإسلامي" على امتداد القرنين الأخيرين هي أشكال ومستويات مختلفة ومتباينة لظاهرة تاريخية طبيعية ادعوها بالمركزية الإسلامية الجديدة. وان هذه المركزية هي تعبير تاريخي عابر وضروري، أي حلقة في سلسلة أو تاريخ المركزية الثقافية الإسلامية. أنها تعكس في تناقضها وديناميكيتها زمن القرن التاسع عشر – العشرين الميلادي، وتاريخ القرن الرابع عشر – الخامس عشر الهجري. ذلك يعني أن حقيقتها الباطنية تعبر عن تاريخ وعي الذات القومي والثقافي، أما صورتها الظاهرية فتعبر عن زمن القرن التاسع عشر – العشرين. وبما أن المقياس الزمني الظاهري هو مجرد قشور لا قيمة لها بالنسبة لتاريخ المركزية الثقافية، من هنا قيمة تتبع المسار التلقائي الذاتي القائم في تنشيط الظاهرة الإسلامية المعاصرة، بوصفها احد مظاهر المركزية الإسلامية الجديدة.

إننا نقف أمام حالات عادية جدا من حيث طبيعتها وماهيتها ووظيفتها، لكنها حالما تمس "الإسلام" أو تنسب إليه، فأنها سرعان ما تتحول إلى "ظاهرة عالمية" مثيرة للجدل والمعارك على مستوى الإعلام والسياسة مثل قضية الموقف من "آيات شيطانية"، و"كاريكاتير محمد" وأمثالها، وعلى مستوى الفكر السياسي والتاريخي والفلسفي والثقافي مثل فكرة صراع الحضارات وأمثالها. كما يكتب عن الإسلام مقالات وأبحاث وكتب يصعب حصر عددها، وتعقد مؤتمرات في كل مكان وتحت كل عنوان. ووراء كل هذا الكم الهائل من التنوع والتباين والاختلاف في الموقف من الظاهرة الإسلامية المعاصرة، تكمن ما ادعوه بظاهرة المركزية الإسلامية. وهي ظاهرة ديناميكية متصاعدة ومتوسعة يمكن رؤية بعض ملامحها في الصورة المقارنة للاماكن "المقدسة". إذ تبدو مدينة لخاسا – جزيرة الروح

المنعزلة. بينما تبدو مدينة القدس ارض المعارك غير المقدسة. وفي الفاتيكان نعثر على روح الدعاية والإعلام والكارنيفال. بينما تبدو مكة – رمزا للكينونة الروحية الثقافية الإسلامية (العالمية).

وفيما لو جرى وضع هذه الديناميكية بمعايير السوسيولوجيا السياسية، فإننا نقف أمام "ثورة إسلامية" جديدة تعادل من حيث قيمتها الكامنة بالنسبة للمستقبل قيمة الثورة الفرنسية. فقد صنعت الأخيرة المركزية الأوربية الكولونيالية الليبرالية، وسوف تصنع هذه "الثورة الإسلامية" الكامنة في الظاهرة الإسلامية المعاصرة مركزيتها الثقافية والسياسية الخاصة. أنها غير مرئية لأنها موجود في كل مكان واعيان الوجود الإسلامي. وخلافها عن المركزيات الثقافية الأخرى واختلافها معهن يكمن في تباين مستويات المسار التاريخي وتباين التجارب الثقافية في تأسيس الأصول والغايات، أي بسبب تباين تلقائية التطور الثقافي وعدم بلوغ أيا منها مستوى التكامل الذاتي. الأمر الذي يجعل من العداء والخلاف والشكوك المتبادلة بين المركزيات الثقافية الكبرى (الهندوسية والبوذية والنصرانية والإسلامية) أمرا "طبيعيا". وذلك لأنها جميعا لم تتجاوز مرحلة الطبيعي إلى مرحلة ما وراء الطبيعي.

إن الانتقال من مرحلة التاريخ الطبيعي إلى ما وراء الطبيعي هي العملية التي ترافق صيرورة المركزيات الثقافية على مستوى الأمم والأممية بوصفها تجارب تاريخية ثقافية أصيلة. وبالتالي تحتوي بقدر واحد على تجسيد وتمثيل خاص لقوانين التاريخ ومنطق الثقافة.

ذلك يعني أن الظاهرة الإسلامية ليست فرضية أيديولوجية مجردة، كما أنها ليست مجرد "تسييس" للإسلام. فالجدل الدائر حول ما يسمى "بتسييس" الإسلام هو من بقايا التحزب الأيديولوجي النابع من انعدام أو ضعف إدراكه للحقيقة القائلة بان "الظاهرة الإسلامية" هي أولا وقبل كل شيء الإشكالية الثقافية السياسية الأعقد والأكبر للعالم الإسلامي. من هنا تنوعها وخصوصيتها، والتي ينبغي البحث عنها في كيفية الانقطاع الذي حدث تاريخيا بين المرجعيات الثقافية والواقع المعاصر للإسلام في هذه المنطقة أو تلك. وهو السبب الذي جعل ويجعل منها مع مرور الزمن بحثا عن المرجعيات الثقافية الذاتية، أي محاولة لإعادة إرساء أسس جديدة لما ادعوه بالمركزية الإسلامية الجديدة.

كما أنها المركزية التي تشكل بالقدر ذاته مفتاح الرؤية الواقعية لماهية وخصوصية وآفاق الظاهرة الإسلامية بشكل عام وأشكالها الراديكالية بشكل خاص. ومن الممكن رؤية ملامح هذه الصورة في المظاهر المتنوعة لمحاولات تجسيد فكرة المركزية الإسلامية. بحيث يمكن رؤيتها في مجال السياسة (الإسلام السياسي) والفكرة النظرية (مختلف أيديولوجياته العملية) المتنوعة من جهة، والمتوحدة في نفسية الانتماء المختلف لثقافة الإسلام وحضارته الخاصة من جهة أخرى. كما أن لها مظاهرها في التنوع العملي والانتماء المختلف في الوقت نفسه لتقاليد الإسلام السياسية ومراكزه التاريخية. ولعل مفاهيم ومساعي إقامة "الحكومة الإسلامية"، و"الخلافة الإسلامية"، و"الدولة الإسلامية"، و"المراكز الإسلامية" هي من بين أكثرها بروزا. بمعنى أنها تستجيب لمرحلة الانتقال من الوعي اللاهوتي (الإسلامي) إلى الوعي الديني (الإسلامي) السياسي، بوصفها أيضا الدرجة الأولية لوعي الذات الإسلامي السياسي، ومن ثم المظهر الأولي الفاعل والواعي للمركزية الإسلامية. إذ نعثر عليها على سبيل المثال في مصر في فكرة حسن البنا عن مركز مصر، بوصفها قلب العالم العربي والإسلامي، أو فيما اسماه بحلقات الدائرة الثلاثة للتوحد الإسلامي. وفي باكستان نعثر عليها في فكرة أسرار احمد عن مهمته السياسية بإقامة الخلافة الإسلامية بسبب ما اسماه بانتقال المركز الروحي إلى منطقة خراسان. كما جرت لاحقا في إيران بعد الثورة وحصلت على هيئة المركز السياسي والروحي للثورة الإسلامية العالمية. وفي تركيا الحالية على فكرة "العثمانية الجديدة" بوصفها الصيغة الجديدة لتوحيد العالم الإسلامي. كما نراها في مساعي تيار القاعدة لإقامة "الدولة الإسلامية" و"الخلافة" في بلاد العرب (الجزيرة) وبلاد المغرب، و"دولة العراق والشام الإسلامية"، بوصفها نماذج متنوعة لثقل الرموز التاريخية السياسية الكبرى للخلافة الراشدية والأموية والعباسية والفاطمية وأمثالها. وفيها يمكن العثور على ما يمكن دعوته بحالة التراكم التاريخية الأولية الطبيعية للوعي القومي أيضا. ففي أوربا القومية كانت اغلب الحركات القومية ملتفة حول قضية دينية (مذهب أو كنيسة). وقد كان ذلك يمثل مرحلة الانتقال من الوعي اللاهوتي الديني إلى الوعي الديني السياسي ومنه إلى الفكرة القومية. وهنا نقف أمام هذه الحالة التاريخية. فتحول مراكز قومية إلى إسلامية أو إسلامية إلى قومية هو الوجه الآخر لمحاولة صنع الوحدة المفصومة بين الماضي والمستقبل، بين التاريخ الذاتي والوعي المستقبلي عبر بلورة تراكم

طبيعي للمرجعيات المعقولة والمقبولة للأغلبية. (ونماذجها في كل منطقة في نهاية المطاف هي نماذج "قومية"). (الحدود الجديدة للعلاقة بين القومية والأممية في الإسلام). لكنها تساهم جميعا على المدى البعيد في صنع خلافة ثقافية من طراز جديد هي خلافة النفس وليس العقائد. فالفكرة السياسية الآخذة في التراكم تستبعد مع مرور الزمن القيم والمفاهيم والذهنية اللاهوتية، ومن ثم تجعل من الفكرة الدينية السياسية فكرة قومية واجتماعية ومدنية، بمعنى أنها أما تمتلئ بها وأما تفسح المجال لها، بوصفها الحالة الطبيعية للانتقال من الوعي الديني السياسي إلى الوعي السياسي الاقتصادي، أي الاقتصاد السياسي للدولة والمجتمع.

ولعل نظريات الحضارة الإسلامية وجوهريتها بالنسبة للبدائل المستقبلية المتعلقة بتوحيد العالم الإسلامي هي الوجه الآخر والأكثر رقيا لما يمكن دعوته بتأسيس الرؤية المتعلقة بالانتقال من المرحلة الدينية - اللاهوتية - السياسية إلى المرحلة الإسلامية – السياسية – الثقافية في التيار العام لظاهرة المركزية الإسلامية الجديدة. الأمر الذي يفترض النظر إلى تياراتها المتنوعة والمختلفة ضمن سياقها الذاتي بوصفها تيارات إسلامية مختلفة ومتنوعة في تمثيلها وتمثلها لهذه المركزية. مما يترتب عليه تصنيفها بالشكل الذي يستجيب لمضمون هذه المركزية وخصوصية تقاليدها القديمة والحالية. ومن الممكن إرجاع كافة حركاتها وتياراتها وأحزابها وشخصياتها إلى أربعة أصناف كبرى، بوصفها تيارات محدثة للتقاليد الفكرية والسياسية القديمة، وهي كل من السلفية الدينية، واللاهوتية السياسية، والإصلاحية الإسلامية، والإسلامية الثقافية.

فالسلفية الدينية وتتمثل في تيارات عديدة ومتنوعة تمتثل تقاليد الحنبلية مثل الوهابية وأخواتها، واللاهوتية السياسية (وتنقسم عموما إلى تيارات عقائدية عملية ومتشددة مثل تيار الإخوان المسلمين وأيديولوجييها الكبار مثل حسن البنا وسيد قطب، والجماعة الإسلامية في باكستان وممثلها أبو الأعلى المودودي وأمثاله، وتيار السياسي الخميني)، وتيار اللاهوتية السياسية السلفية (رشيد رضا وأمثاله). وفي **الإصلاحية الإسلامية** نعثر على تيارين أساسيين وهما كل من تيار الإصلاحية السياسية الثقافية (كما هو الحال في نماذجها الكلاسيكية الكبرى مثل الأفغاني ومحمد عبده وأمثالهم)، وتيار الإصلاحية الإسلامية السياسية (كما هو الحال عند الكواكبي وأمثاله) أما الإسلامية الثقافية السياسية، فأنها تمثل في الأغلب شخصيات فكرية وتجارب عملية شخصية، كما أنها تمثل صيغ متنوعة لتوليف

مختلف مكونات التيارات السلفية والإصلاحية ولكن بمعايير الرؤية الحضارية والمستقبلية، (كما هو الحال عند مالك بن نبي، ومحمد باقر الصدر، وحسن حنفي وشخصيات إسلامية فكرية أخرى).

إن هذا التصنيف يعكس بقدر واحد تاريخ الظاهرة وتقاليدها الخاصة من جهة، ويتمثل إمكانياتها الذاتية بوصفها أشكالا فكرية معبرة عن إدراك متنوع ومختلف لمرحلة الانتقال التاريخية من الوعي اللاهوتي الديني إلى الوعي الإسلامي السياسي الثقافي. بمعنى إننا نعثر فيها على ما يمكن دعوته بالنابض التاريخي وفكرة البدائل المستقبلية. ومن ثم تنعكس في كلّها مراحل ومرجعيات الفكرة الدينية اللاهوتية، والفكرة الإسلامية السياسية، والفكرة الثقافية الإسلامية. ومن ثم تعبّر بهذا المعنى عن حالة الوعي المتنوع لإشكاليات الوجود التاريخي للعالم الإسلامي الحديث والمعاصر ومحاولات تأسيس وعيه الذاتي في مختلف المجالات، بوصفها عملية تلقائية للمركزية الإسلامية الحديثة.

لهذا نعثر في أصناف الحركات والتيارات الكبرى المشار إليها أعلاه على تمثيل وتمثل لمرجعياتها الخاصة في التراث الإسلامي ومحاولة توظيفها بطريقة تناسب صنفها العام ووعيها الحديث. بعبارة أخرى، إن الجامع بينها هو استلهامها لمرجعيات إسلامية كبرى، لكنه استلهام جرى ويجري إدراكه وتمثله وتوظيفه أما بمعايير الرؤية الدينية اللاهوتية، أو الدينية السياسية أو الدينية السياسية الثقافية. وهذه بدورها حلقات ومراحل متراكمة في صيرورة المركزية الإسلامية الحديثة.

إن "المركزية الإسلامية" ليست فعلا منفعلا، كما أنها ليست حالة قائمة بذاتها، بل هي صيرورة تحتوي في ذاتها وبذاتها على بوادر الوعي الآخذ في النمو على انه تمثيل واستمرار للمرجعيات الأكثر رفعة في وعي الذات التاريخي والثقافي. وبالتالي فهي متنوعة الأشكال والمحتوى، ليست الظاهرة الإسلامية السياسية سوى أحد مظاهرها ومستوياتها. وسواء اتخذت هذه المركزية في وعيها النظري صيغة الرؤية السياسية والأيديولوجية المباشرة أو التفلسف الثقافي الحضاري أو صيغة المواجهة العملية أو رد الفعل السياسي أو الاستيعاب الجديد لتراث الأسلاف، فأنها في كلّها كانت ترافق صيرورة الوحدة الجديدة الآخذة في التراكم بوصفها أسلوبا للبقاء والقوة. فالفكرة الدينية المتسامية حتى في حال إعلانها اشد القيم نقاوة وطراوة وإخلاصا في التعبير عن الله تبقى في نهاية المطاف جزء من تقاليد الصيرورة والعدم!

إذ في هذه الصيرورة فقط يمكن لعناصر الوعي المتشابكة في رؤيتها لمجريات الأحداث وآفاقها أن تتبلور بهيئة مثل عليا. الأمر الذي يضطرها بالضرورة إلى البحث في الماضي عن أسس مادية ومعنوية لترسيخ يقينها الذاتي. لاسيما وانه المبرر الوحيد لحاضرها والسند الضروري لفعلها. ولا يقين ذاتي بدون وعي حر يناسبه. ولا يصنع الوعي الذاتي الحر غير الإبداع الحر، أي القدرة على رؤية وتأسيس الحلول والبدائل. مما يحفز بدوره مهمات الإصلاح، باعتباره إدراكا علميا وعمليا للرجوع إلى المبادئ الأولى، أي كل ما يؤدي في نهاية الأمر إلى تحول هذه المبادئ إلى مثل عليا أو مرجعيات كبرى.

إن استقراء التاريخ الإسلامي يكشف عن أن مثله العليا تشعبت في مراحله المختلفة وفي كيانه الموحد، ابتداء من براعم التوحيد حتى فروع الروح الأخلاقي بأسراره غير المتناهية. غير انه حالما يصبح هذا التنوع موضوعا لتأمل الراديكاليات المتنوعة، فانه يكف عن أن يكون تاريخا متسلسلا للأحداث. حينذاك يتحول إلى كلّ رمزي وحيوي، بما في ذلك في تصوراته وأحكامه وحلوله القديمة. ويعادل هذا الكلّ الرمزي من الناحية الموضوعية، الكلّ الإسلامي باعتباره مصدرا من مصادر الرؤية. أما استنهاض هذا الكلّ الإسلامي، باعتباره أيضا شكلا ومستوى من أشكال ومستويات وعي الذات السياسي والحضاري، فهو الذي صنع الممهدات الخفية والعلنية، المباشرة وغير المباشرة لصيرورة المركزية الإسلامية في الوعي الاجتماعي المعاصر. وبما أن هذه العملية لم تجر من خلال نفي الذات التلقائي، بسبب مراحل الانحطاط والخمود الطويلة، لهذا لم تتصير في ثورة عقلية أو أخلاقية منظمة وكبرى.

إن تنشيط الظاهرة الإسلامية وتوسع مداها النظري والعملي (السياسي) يعكس أولا وقبل كل شيء تنشيط وتوسع مدى وعي الذات التاريخي والسياسي. وبالتالي، فأنها تحتوي بقدر واحد على صيرورة العالم الإسلامي الحديثة واستمرار لتقاليده. وبالتالي، فإن فهم هذه الظاهرة كما هي ومن ثم إدراك طبيعة وحقيقة أساليبها وغاياتها، ومستويات وعيها النظري وبرامجها العملية، يفترض النظر إليها عبر وضعها ضمن المرحلة الدينية السياسية (التاريخية)، وحالة الانتقال في وعيها الذاتي من الرؤية الدينية اللاهوتية إلى اللاهوتية السياسية وعبرها إلى الرؤية السياسية الثقافية، بوصفها مستويات تناسب هذه العملية الشاقة والمتناقضة في تذليل العقبات الواقعية أمام مهمة الانتقال التاريخي من المرحلة الدينية السياسية

إلى المرحلة السياسية الاقتصادية. وبالتالي ليست "المركزية الإسلامية" كيانا قائما بذاته، بقدر ما هي أسلوب وحالة مميزة لمرحلة الانتقال المشار إليها أعلاه.

إن بروز كينونة التحدي، باعتبارها القوة الفاعلة والمحك الخشن فيما بين تاريخين وثقافتين و"أمتين" دينيتين، وتصيرها في واقع يفتقد من حيث مقدماته الأساسية إلى تكافؤ "معقول" قد أدى بالضرورة إلى ترك بصماته القوية على كيفية بلورة معالم وعي الذات الجديد. فالسيطرة الأوربية ومساعي فرض نموذجها الحضاري لم تكن معزولة عن تفوقها الاقتصادي والعلمي والصناعي الحديث وتكاملها الثقافي في مجرى حروب طاحنة واحتراق للبنية التقليدية وتقاليدها الفكرية والثقافية وصيرورة المركزية الأوربية الحديثة. أما المواجهة الجديدة بين الشرق والغرب، بين العالم الأوربي الكولونيالي الهائج بنفسية السيطرة والهيمنة والاستحواذ وبين العوالم الشرقية آنذاك، ومنها العالم الإسلامي، قد أعطى للصراع مذاقه التاريخي الثقافي الديني القديم. من الممكن رؤية ذلك في الكثير من العينات النموذجية بهذا الصدد. وقد تكون كلمات احد الجنرالات الفرنسيين حالما احتل سوريا واقترب من قبر صلاح الدين الأيوبي مثال لذلك. إذ نسمعه يخاطب قبر صلاح الدين قائلا: "اسمع يا صلاح الدين! إننا هنا من جديد!". بمعنى أنها تعكس بقدر واحد اثر وثقل الحرب الصليبية والذهنية القروسطية (الدينية) ومعالمها الجديدة في الاحتلال الكولونيالي. كما يمكن رؤيتها على مثال نوعية وحجم الجرائم التي اقترفتها القوات الفرنسية في مراكش، والبريطانية في القاهرة.

فقد كان التفوق العلمي والعسكري والصناعي الأوربي قد سحب نفسه إلى ميدان التفوق العام في الثقافة والدين أيضا. مما أثار بدوره مشاعر خاصة ومضادة له بمعايير الثقافة والدين أولا. وذلك لأنها الميادين التي يمكن شهر أسلحتها وخوض المعارك بها، بسبب صلابتها وصلادتها ولحد ما إمكانيتها الذاتية بوصفها رحيق المآثر المنسية والواقعية والعقائد المتعالية، أي كل ما لا يمكنه الخضوع بسهولة لأي طرف "خارجي" و"مغاير".

إن الصراع الحضاري يعكس تكامل البنية المغلقة، أي انه مرتبط بالتكامل البنيوي والعقائدي للحضارة. وذلك لان التكامل الذاتي للحضارة يجعل منها بالضرورة كيانا جزئيا ومغلقا لحد ما بغض النظر عن عمقها ورونقها وانفتاحها. وذلك لان حدود الانفتاح هي مجرد حدودها المترتبة على كيفية وكمية المرجعيات الثابتة والمتغيرة في مركزيتها الخاصة. لكنه في الوقت نفسه مفتاح الانفتاح الأمثل

والوحيد لإمكانية التكامل الثقافي الإنساني بوصفها مشاركة حرة ومغامرة حية. وضمن هذا السياق كان الصراع الحضاري وما يزال وسوف يبقى لفترة طويلة (وقد تكون دائمة ما لم يجر تذليل العلاقة الوجودية والعقلية بين الخواص والعوام)، ملازما بالضرورة لما يمكن دعوته بالتجزئة الحضارية ووحدة الثقافة الإنسانية. من هنا صعوبة حصر الصراع الحضاري بصيغة ما معينة أو واحدة أو ثابتة. ومن المكن رؤية ذلك بوضوح في حال تأمل تأريخ العلاقة بين حضارات العالم القديم، وبين حضارات البحر المتوسط، وبين أوربا النصرانية والعالم الإسلامي، والشيء نفسه يمكن قوله عن هذه الظاهرة في حال تأمل تأريخ العلاقة بالحضارات الهندية والصينية، سواء جرى تأمل ذلك على مثال العلاقة السياسية أو الفكرية النظرية المجردة أو كمية ونوعية الأحكام النمطية والحكايات والأساطير والخرافات المبثوثة في كتب التاريخ والأدب بمختلف أصنافه وأشكاله.
إن لهذا الصراع مقدماته التاريخية الفعلية (السياسية) والفكرية (العقائدية) بوصفه جزء من صيرورة الأمم والحضارات. فقد اتخذ انتصار الإسلام وانتشاره خارج الجزيرة العربية صيغة أو مظهر الصراع ضد النصرانية والأديان الأخرى. وهذا بدوره جزء من تاريخ متبدل ومتغير مرتبط بصعود الإمبراطوريات والأديان. ففي حقيقته هو صراع ملازم لنمو الإمبراطورية الثقافية الجديدة. فقد كانت فتوحات العرب آنذاك مرتبطة بالإسلام بوصفه قوة أيديولوجية وفكرية وثقافية جديدة. كما كانت فتوحات الكسندر المقدوني مرتبطة بصعود مقدونيا. والفرق بينهما يقوم في الفرق بين قوة روحية ومنظومة عقائدية كبرى وبين قوة عسكرية وثقافية ولكنها فردية وجزئية. من هنا تحللها إلى قوى سياسية وعسكرية متنافرة لا تجمعها هموما ثقافية أو روحية موحدة. على عكس ما ميز الإسلام الأول. فقد كان صعوده وانتصاره متلازما مع صعود وانتصار وانتشار وتغلغل منظومة شاملة ومتكاملة بذاتها. الأمر الذي حدد بدوره نوعي الصراع الجديد بوصه صراعا بين "عالم نصراني" و"عالم إسلامي"، تغذى بغض النظر عن الأصول والجذور المتوحدة في الغاية إلى مواجهة اختلطت فيها خرافات وأساطير ومصالح جعلت منها أكثر تعقيدا وأكثر انغلاقا بسبب هيمنة الدين والإيمان وليس الفلسفة والعقل (كما كان الحال بالنسبة لحضارات البحر المتوسط القديمة). وسوف يطبع هذا الصراع (الإسلامي – النصراني) تاريخ العلاقة بينهما حتى اليوم. فقد تحول الدين إلى غلاف أو غطاء لشن حروب السيطرة والاستحواذ والهيمنة، بوصفها دليلا على

قوة "الإيمان" والعقيدة. وكلاهما تعبير في الوقع عن مظاهر القوة (المادية). فقد أنتجت الحروب الصليبية وعمقت ورسخت ووسعت إلى أقصى حد مختلف نماذج الكليشات والصور النمطية المليئة بالحقد والكراهية والضغينة وسوء النية، باختصار كل ما يتعارض مع شعارات الأديان نفسها عن "السلام والمحبة" وما شابه ذلك. كما جرت حروب اسبانيا تحت شعار نشر دين المسيح، وقادت البرتغال حروبها باسم المسيح. واعتبر الهولنديون غزوهم "مباراة" مع البرتغاليين في نشر كلمة الله، بينما اعتبرتها فرنسا دفاعا عن الكاثوليكية. أما بريطانيا، أنها صورت كل غزواتها على أنها مباراة في نشر المدنية والمسيحية (فقد كتب أحدهم، على سبيل المثال يقول انه حان الوقت لكي تلعب انكلترا دورهما الخاص بالنسبة لصياغة مستقبل العالم الإسلامي انطلاقا مما تتميز به من خواص كونها لم تتأثر بالحروب الصليبية، ولم تشارك في الحروب بين الدولة العثمانية والدولة البيزنطية واللاتينية، إضافة إلى انعزال بريطانيا بسبب الانقسام الديني، وأخيرا سعيها لإقامة علاقات جديدة انطلاقا من رؤيتها الليبرالية التي تحترم أراء واديان الآخرين. وقبل ذلك خاضت الإمبراطورية العثمانية حروبا متواصلة ضد أوربا تحت نفس الشعار. لكن الصراع والمواجهة بين عالم الإسلام والنصرانية اتخذ منحى آخر في مرحلة الصعود الكولونيالي الأوربي. إذ أصبح الصراع ضد الإسلام كدين وعقيدة وثقافة جزء من مساع جديدة للهيمنة على الأرض ومحتوياتها والبشر والثقافات بوصفها توابع ومصادرا للسرقة. الأمر الذي طبع العلاقة بالإسلام بسمات مركبة من عوالم قديمة ومتطلبات وقواعد حديثة، من خلال رفعها إلى مصاف الصراع الثقافي ولاحقا الحضاري. فقد حارب أوربا الليبرالية الديانة النصرانية أو نمط من أنماطها لكنها ظلت تحتفظ بها كشعار للهيمنة الخارجية. وفي هذا يكمن تعارضها الخفي. وينطبق ذلك على موقفها من الصراع مع الإسلام، بمعنى اتخاذه إياه بقدر واحد على أبعاد ثقافية ودينية وتاريخية متداخلة، ومن ثم أكثر تعقيدا من السابق. لقد كان هذا الصراع وما يزال جزء من لعبة التاريخ الماكرة! فالصراع والعداء والمواجهة والمصالحة والسيطرة والخضوع بينهما على امتداد تاريخ العلاقة النصرانية - الإسلامية كان جزء من صيرورة الإمبراطوريات ومراحل صعودها وسقوطها. وبروز أشخاصها المؤثرة جلي في مظاهر الصراع والمواجهة نفسها. إذ يمكن رؤيته على مثال الموقف من العرب والأتراك والإيرانيين (إن هذه الأشكال النمطية متغيرة. الحصة الأكبر فيها من الناحية التاريخية كانت للعرب

والأتراك. والسبب هو في قوة ومستوى وحجم المواجهة بين العالمين الإسلامي والنصراني آنذاك. ففي البداية الهجوم على العرب المسلمين والنبي العربي (سراتسين). لاحقا، وبأثر القوة العثمانية على الأتراك. والآن المواجهة الأكبر تجاه إيران بعد الثورة الإسلامية. وقبلها لا شيء. بينما استمرت مع العرب، بسبب نوعية المواجهة المباشرة، على خلاف حالة الأتراك بعد الحرب العالية الثانية واندماج تركيا النسبي في المصالح الجيوسياسية والعسكرية للأطلسي). وبالمقابل كان الفرنسيون والانجليز الأكثر حظا في الذاكرة السيئة للمسلمين، بسبب صعودهم الإمبراطوري الحديث. وضمن هذا السياق يمكن فهم بواعث المواقف المتباينة بين الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة تجاه "الغرب" وتوحدها في نظرتها إلى باعتباره عدوا أو خصما أو متحديا. وان الصراع معه قضية لن تنتهي. والسبب يكمن في كونهما يمثلان طريقين للتطور الحضاري، أو على الأقل أن للإسلام طريقه الخاص الذي لا يمكنه القبول بغيره. الأمر الذي يجعل العداء بينهما أبديا ما لم تتغير هذه المعادلة.

فإذا كان إخضاع العالم الإسلامي عسكريا آنذاك يتسم بقدر كبير من الصعوبة والتعقيد، فانه اشد تعقيدا وصعوبة في مجال الثقافة والدين. ولم تكن هذه الحقيقة جلية للعيان بالنسبة للوعي الأوربي العام والكولونيالي بشكل خاص. فقد كان الوعي الأوربي بهذا الصدد اقرب إلى الأوهام الأيديولوجية، التي تطابق بين التفوق العسكري والتكنولوجي وبين التفوق الثقافي والروحي. بمعنى انه لم يدرك الحقيقة القائلة، بان الثقافة عالم له كينونته الخاصة، وبالأخص حالما يكون ذلك وثيق الارتباط بصيرورة تاريخية عريقة، أقدم واعرق من الثقافة الأوربية نفسها، ولا تقل عنها أثرا في التاريخ العالمي، بل وتتفوق عليها من حيث أصولها بوصفها واضعة الأسس الكبرى والأولية للثقافة الإنسانية ككل. غير اللحظات التاريخية الخاطفة عادة ما تخطف الوعي وتلهيه عن رؤية حقائق وجوده الذاتي. وقد اسكر هذا الواقع الوعي الأوربي عن رؤية حقائق وجوده الذاتي أيضا. بمعنى انه نسى أو تناسى الطابع التاريخي لذاته الثقافية المنحلة في مجرى تطوره السابق. لكن إذا كانت هذه الحالة تبدو بالنسبة للوعي الأوربي المواجه لعالم الإسلام عند تخوم القرن التاسع عشر – العشرين جزء من لعبة المشاكسة التاريخية التي فرضها منطق الإجبار الحضاري، فأنها كانت تبدو في الوعي الإسلامي الثقافي جزء من حبكة القدر التاريخي. مما أدى في كلتا الحالتين إلى تصورات متعارضة

ومتضادة، لكنها كانت تجري مع ذلك ضمن دروب وعي الذات أو دروب الإدراك المتعمق للانتماء الثقافي الذاتي في العالم الإسلامي (والعربي). وبما أن هذا الانتماء ما كان بإمكانه أن يختزل كل مآثر وآثار الوجود التاريخي القديم والمعاصر في منظومة وعي جديدة وحديثة واضحة السبل والغايات، من هنا اضطراره إلى ترميم فسيفساء الكلّ الإسلامي، بوصفه الأسلوب الواقعي في عالم اتسم بتصدع اغلب مكوناته ومقوماته. ولم تخل هذه العملية من تعقيد وتناقض هائلين، لكنها كانت في نهاية المطاف تعبيرا عن حالة وطبيعة الكينونة الثقافية والدينية المترامية الأطراف، والتي حالما جرى تطويعها لمتطلبات النزعة العملية السياسية، فأنها أخذت بصنع نفسية الإرادة. مع ما رافقها بالضرورة من محاولات انتزاع مثلها المتسامية من تاريخها الخاص بوصفها نماذج عليا. ولم يكن هذا الانتزاع في اغلب جوانبه معزولا عن الأنماط الراديكالية السياسية الآخذة في الصعود والهيمنة في العالم الإسلامي منذ بدايات القرن العشرين حتى منتصفه الأول.

فقد أدت هذه العملية إلى ظهور العالم الإسلامي (العربي) الجديد بوصفه عالما وكيانا سياسيا فتيا ولكن بدون ثقافة كبرى. وكمنت هذه الحالة في مسار الأحوال التاريخية التي يمكن تتبع مفاصلها الكبرى في كل من الحروب الصليبية، والغزو المغولي، والانكفاء العربي في اسبانيا، والاحتلال التركي العثماني، الذي استكمل ما قبله من تدمير للمراكز السياسية الثقافية الإسلامية المنهكة. بحيث أدى إلى تهشيمها وتهمّشها التام! وذلك لأن العثمانية لم تكن خلافة إسلامية بالمعنى الثقافي للكلمة. لقد كانت مجرد إمبراطورية قوة. من هنا صعودها الكبير واندثارها المثير لغبار الزمن. بحيث بقي العالمي الإسلامي بأثر ذلك جسدا كبيرا ولكنه عار أمام حرارة الهجوم الأوربي الكولونيالي، وبرودة هزيمته المادية والمعنوية. والاستثناء النسبي لإيران التي أبقت، بأثر انعزالها النسبي وصيرورتها القومية – الشيعية – الصفوية، على بريق اللهب المتضائل تحت ركام التفلسف الشيعي والغنوص الصوفي. لهذا حالما اخذ العالم الإسلامي بالظهور من جديد، فانه ظهر على شكل مقاطعات متفرقة ومنعزلة ومتصارعة، مراكزها الفعلية خارجها. أما مراكزه الثقافية السياسية الأصلية والملهمة، فأنها كانت مجرد ذكرى في ذاكرة لم تستنهض قواها المتخيلة والعقلية بعد. بمعنى انه ولد من جديد ولكن بدون ثقافة كبرى، أي كبير الحجم، صغير العقل، قليل التجربة!

وقد أرغمت هذه العملية القوى التقليدية على الاختباء النسبي، لكنها استثارت في ظل فشل المشاريع القومية الدنيوية ("العلمانية") في وقت لاحق بدائل "الإسلام السياسي" (القومي) سواء عبر صيغة الرجوع إلى المصادر الأولى أو عبر تطويع مختلف مكونات وعناصر التاريخ الثقافي الإسلامي. ومنذ ذلك الحين بدأت تتبلور ملامح الحركة الاجتماعية السياسية والثقافية الجديدة الممثلة في القوى الإسلامية، باعتبارها مكونا فكريا وعمليا جديدا لمرحلة الانتقال صوب حالة الوعي الديني السياسي.

الفصل الثاني: التقاليد الإسلامية السياسية ووعي الذات السياسي الحديث

إن إحدى المفارقات الظاهرية الكبرى لصعود الحركة الإسلامية السياسية المعاصرة تقوم في بروزها وصعودها وهيمنتها النسبية في وقت كان المزاج العام والصاعد هو "انتصار الرؤية الثورية" والدنيوية والعلم والتقدم، أي كل الحصيلة المتراكمة في مجرى قرون الحداثة. الأمر الذي أعطى لصعود نجم الحركة الإسلامية طابعا سحريا أقرب ما يكون إلى المزاج الوثني والديني الأسطوري القائل، بأنه ليس من السهل رد الإلهة عن مقاصدها!

فقد كان الإسلام وقواه الاجتماعية التقليدية تبدو للامس القريب كما لو أنهما من عوالم بائدة، اندثرت منذ زمن طويل في غبار الوجود وأصبحت أثرا من كينونة ذائبة في زمن الكون البارد! بينما نراه يأخذ بالازدياد والتوسع والعنف بحيث يتطابق في الوعي العادي مع هيئة مارد ومخرب وعصابي ومدمر وأصولي وإرهابي من طراز غريب، كما لو انه الوجه الأكثر قبحا لسماحة الحضارة الليبرالية وعولمتها المدنية! حيث يبدو في كلما يقول ويفعل، كما لوا نه القوة المعبرة عن حال رجوع وتراجع لعوالم سحيقة تستثير في كل قول وفعل كمون الذكرى والذاكرة وأمور أخرى عصية على منطق التقدم والحداثة، أي كل ما كان يبدو لوقت قريب حقائق منطقية وعلمية ترتقي إلى مصاف البديهة.

لقد كشف كل ذلك وسوف يكشف مع مرور الزمن عن أن هذه "الحقائق البديهية" في ميدان التاريخ السياسي والثقافي لا تتعدى كونها بديهيات التجارب الجزئية وتمثلها المناسب من جانب العقول البسيطة والنفسية الراديكالية وثقل الإرادة الفارغة من محتوى وعيها الذاتي بوصفه إدراكا تلقائيا للإشكاليات الواقعية والبدائل المستقبلية.

فمن الناحية الثقافية يشير ذلك أولا وقبل كل شيء إلى إشكالية الزمن والتاريخ، والحقيقة والوهم، والتراث والمعاصرة، والثقافة الكونية والقومية. أما من الناحية الفعلية فانه يشير إلى أن للأحداث التاريخية الجسام "منطقها" الخاص، أي مسارها الذاتي. بمعنى أن رؤية البواعث الدفينة لهذه الظاهرة وأسباب صعودها،

وأنماط علمها وعملها وكيفية تعاملها مع إشكاليات الحاضر والمستقبل، ومن ثم آفاقها الفعلية بوصفها حركة تاريخية طبيعية، يفترض النظر إليها ضمن المسار الواقعي لصيرورة الأمم والثقافات، أي تحرير الرؤية من ثقل المزاج اللاهوتي في التفسير والتأويل، ومن تدخل "العلم الإلهي" ومكر "العقل المطلق" وما شابه ذلك.

ومن الناحية التاريخية، ليس الرجوع إلى نماذج قديمة سوى احد الأدلة الدقيقة على أن الوعي النظري والعملي لم يذلل بقايا المرحلة الثقافية الدينية وذهنيتها اللاهوتية في النظر إلى الواقع والمستقبل. بمعنى انه ليس قادرا بعد على النظر إلى الحاضر بمعايير المستقبل، كما انه عاجز عن النظر إلى المستقبل بمعايير المستقبل. من هنا يصبح الرجوع إلى الماضي فعلا ملازما للوعي والسلوك. كما يصبح في الوقت نفسه عملا ضروريا يصب في اتجاه تذليل هيمنة الرؤية الدينية اللاهوتية والانتقال بها صوب درجة أرقى في سلم التطور التاريخي للأمم والوعي. ومن الممكن رؤية هذه الآلية الصارمة في تجارب الأمم والحضارات الكبرى، القديمة منها والحديثة على السواء. لاسيما وأنها العملية الملازمة لتراكم التطور ونفي درجاته التلقائي.

وفيما يخص الظاهرة الإسلامية الحديثة فأنها "تكرر" هذا المسار النظري، لكنها تعمل على تذليله من الناحية العملية، بوصفها جزء ومستوى من مركزية إسلامية حديثة. فمن الناحية العقائدية، تمثل فكرة "الأصول" الإسلامية مصدرا حيا و"أبديا" للرجوع إلى الماضي. وذلك لان الأصول الأولى أولية ودائمة. ومن ثم فهي قديمة – حديثة. من هنا جوهرية الرجوع إلى المصادر الأولى، ومن ثم هيمنتها في الوعي النظري والعملي السلفي، وضعفها التدريجي فيما عداه، من خلال تفريغها في نماذج ومستويات متنوعة كالتأويل، والاجتهاد، وحكم الضرورة، والفائدة وما إلى ذلك. وبالتالي تغير مضمون وفاعلية "المصادر الأولى" و"الأصول". بعبارة أخرى، إننا نقف أمام اتجاهين ونمطين منهجيين مميزين للتطور التاريخي في كافة الميادين بما في ذلك في تاريخ الحضارات والأمم، اتجاه الذهنية الدينية اللاهوتية (السلفية) واتجاه الفكرة العقلية الفلسفية، أي اتجاه الفكرة التقليدية (بمختلف أنماطها ونماذجها) والفكرة النقدية (بمختلف أنماطها ونماذجها).

وليس مصادفة أن تتحول فترة النبوة المحمدية الأولى إلى بداية ونهاية التاريخ الإسلامي ووعي الذات الثقافي والروحي القومي (للمسلمين). وسبب ذلك يقوم أساسا بفعل أربعة آثار كبرى وهي

- اثر النبي محمد، بوصفه الشخصية المركزية للإسلام،
- واثر الفكرة الإسلامية، المطابقة لمعنى العقيدة الشاملة،
- واثر الفرق وعقائدها في الاختلاف،
- واثر المرجعيات الفكرية في صنع الهموم المشتركة والإجماع الثقافي.

وقد كانت هذه الآثار الأربعة نتاج مآثر أربع مراحل تأسيسية، صنعت بدورها أربع موجات فكرية، وأربع تيارات كبرى في الفكرة الإسلامية السياسية، مازالت فاعلة في الوعي الديني السياسي الإسلامي ونماذجه الحديثة الكبرى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإسلام المحمدي هو نمط خاص، أقرب ما يكون إلى تيوقراطية الروح المتسامي. من هنا تجزئتها في مجرى الصراع إلى تيوقراطية سياسية (فكرة السلطان)، وأخرى روحية (فكر الإمام المعصوم في التشيع)، والتي يقابلها في الوعي النظري العملي كل من الفلسفة وفكرتها عن الحكيم الإلهي والفيلسوف (الصيغة العقلية الصرف)، وفي التصوف وفكرته عن القطب والإنسان الكامل (الصيغة الروحية الأخلاقية الصرف). بينما أدت المحاولات الأولى لاستخلاف الصيغة النبوية إلى وضع أسس الفكرة السياسية للخلافة التاريخية، التي صنعت في وقت لاحق نموذج أو أسطورة خلافة الراشدين. ففي مجراها جرى بلورة اغلب المفاهيم والقيم العملية للفكرة السياسية بوصفها مغامرة ومؤامرة أيضا، والتي يمكن تتبع حيثياتها الهائلة المسطرة في كتب التاريخ الإسلامية نفسها، مثل (تاريخ الأمم والملوك) للطبري و(الإمامة والسياسة) لابن قتيبة وكثير غيرهم.

أما المسار التاريخي الواقعي اللاحق للفكرة السياسية فقد جرى ضمن هيمنة فكرة الدولة والسلطة، التي جعلت من الدين تابعا، أي أيديولوجية دولة. وبأثر ذلك ظهرت فكرة السلطة والسلطان، التي شاطرتها، رغم مقدماتها المختلفة، التيارات العقائدية السلفية، السنية منها والشيعية. الأمر الذي وجد انعكاسه في ظهور النظريات الأولي بهذا الصدد. فقد كانت الفكرة السنية تدور حول أولوية السلطان والجسد، التي وجدت تعبيرها في أفكار عديدة مثل فكرة الفاضل والمفضول، وهيمنة "الإجماع" الشكلي، والقبول بالقهر والاستعباد حسب مفاهيم المصلحة والفائدة، وفقه الظاهر والجسد. بينما حصلت في التشيع على فكرة أولية الروح والعصمة، التي كانت تعني من حيث مذاقها ومسارها الوجه المعاكس (ظاهريا)

والمقلوب باطنيا لفكرة السلطة والسلطان. ولم يكن ذلك معزولا عن ثقل الفكرة الوجدانية في التشيع وتقاليد المعارضة. وهي الصفة المميزة لكل تقاليد المعارضة العريقة والوحدانية، التي سرعان ما تستعيد قوامها الطبيعي حسب قاعدة الخواص والعوام (أو النخبة والجمهور)، ومن ثم تسير بنفس تقاليد السلطة والسلطان. في حين بلورت التقاليد العقلية والعقلانية للكلام فكرة الخلافة المثالية. أما الفلسفة النظرية والعملية فقد بلورت فكرة الدولة والأمة المدنية، التي نعثر على صيغها الأولية في الأدب السياسي كما هو الحال عند ابن المقفع، والجاحظ، والتوحيدي، وفي التفلسف النظري والعملي كما هو الحال عند إخوان الصفا، ثم في الفلسفة النظرية كما هو الحال عند الفارابي، وابن رشد وغيرهم.

لقد ارتبطت هذه العملية التاريخية المعقدة والذاتية للصيرورة الإسلامية وفكرتها السياسية بما يمكن دعوته بفكرة الأحوال التأسيسية في مقامات المسار (الرقي) التاريخي للأمم. بعبارة أخرى، إننا نقف أمام حالات تأسيسية وليست مراحل محورية. وذلك لان الأحوال التأسيسية، هي الصيرورة الكامنة في وجود (ومعاناة) التجارب التاريخية للأمم، اي في إدراك وجودها التاريخي بمعايير الوجدان الروحي أو الأخلاقي أو العملي، ولاحقا بمعايير العقل النظري. وذلك لان توّسع وتعمّق التجارب التاريخية هو الذي يجعل منها مادة ضرورية في مجرى صيرورة العقل الثقافي للأمم. وهذا بدوره ليس إلا العقل التاريخي للثقافات والأمم، اي الصيغة الأكثر تجريدا للوقائع والحقائق الذاتية للأمم في مجرى تجاربها الخاصة لحل إشكاليات وجودها الطبيعي والماوراطبيعي .ذلك يعني أن العقل الثقافي هو الصيغة الملموسة والتاريخية للعقل النظري وذلك لأنه يتمثل حصيلة الفكرة الوجدانية والمنطقية. وبالتالي، فان الأحوال التأسيسية هي المقدمة الوجدانية للعقل العملي، اي القاع الذي تستند إليه أرضية العقل النظري في إرساء أسس البنيان التاريخي للأقوام وثقافاتها، والأمم وحضاراتها. وذلك لان الحضارة تلازم فقط صيرورة الأمة وتكامل كينونتها الثقافية. ومن ثم فهي تلازم بالضرورة مراحل الانتقال التاريخية الكبرى من جهة، وكيفية تجسيدها لفكرة الإرادة (التحدي والتفاؤل) وفكرة العقل التاريخي (العقل الثقافي) وغاياته العملية، من جهة أخرى. وبما أن الفكرة السياسية هي الصيغة العملية المباشرة لفكرة الإرادة، من هنا تغلغلها بالضرورة في زوايا وخلايا العقل الثقافي من خلال ترسبها أولا في قاع الوجدان وارتقائها لاحقا في بنيان الفكرة النظرية. وهو الشيء الذي نعثر عليه فيما أسميته

بالمراحل الأربع في مرحلة الانتقال التاريخية الكبرى التي أحدثها الإسلام بالنسبة لإرساء مرجعياته الكبرى، بما في ذلك بالنسبة للفكرة السياسية.

بعبارة أخرى، إن العلاقة بين الإسلام والسياسة وتبلور الفكرة السياسية الإسلامية كانت جزءا ومظهرا لصيرورة التراكم التاريخي للدين للإسلام ومنظومته الشاملة، أي أنها التعبير النظري والعملي عن رؤيته المباشرة لإشكاليات النظام والوحدة بوصفها الصيغة النموذجية لفكرة التوحيد الميتافيزيقية والوجودية، التي حصلت على صيغتها المباشرة والعميقة في مرجعية الإله الواحد والأمة الواحدة. وقد أدى ذلك إلى توسيع مدى ومستويات الوحدانية الإسلامية وصيغتها التاريخية الثقافية في الواحدية الإسلامية (الدولة والحضارة). وفي مجرى هذه العملية الدرامية الهائلة تراكمت النماذج الكبرى للتأسيس النظري والأحكام الفقهية والمواقف العملية (السياسية والأخلاقية) وتباينت في كل شيء وتجاه كل شيء، بما في ذلك تجاه إشكاليات الفكرة السياسية نفسها، بوصفه المسار الطبيعي لصنع تقاليد الفكر السياسي النظري والعملي في الإسلام.

إن استقراء تاريخ الفكرة السياسية الإسلامية وتطور مدارسها الكبرى تكشف عن أنها كانت تعبر عن نوعية التحولات الكبرى في تاريخ الدولة والثقافة. بمعنى إننا نرى فيها وفي تياراتها الكبرى ومرجعياتها النظرية اثر "المراحل التأسيسية" الكبرى لمسار الدولة والعقائد والنظام السياسي. وفيها ومن خلالها تبلورت الثنائيات الأكثر جوهرية بهذا الصدد مثل ثنائية الدين والدنيا وانعكاسها الخاص في علاقة الدين بالسلطان والأمة (أي بالدولة والنظام السياسي) ومختلف مظاهرها الأخرى.

فقد مر هذا التطور بأربع مراحل تأسيسية كبرى لازمت مراحل الانتقال الكبرى في بنية الدولة والثقافة، ومن ثم النظريات السياسية. وهي على التوالي مرحلة النبوة العملية، ومرحلة الخلافة الراشدية، ومرحلة الملكية الإمبراطورية، ومرحلة السلطانية الإسلامية (الثقافية).

فقد كانت المرحلة الأولى هي مرحلة النبوة العملية، أو اللحظة التأسيسية التاريخية للوعي السياسي الإسلامي وتقاليده اللاحقة. وفيها جرى تبلور الصيغة الخاصة للفكرة السياسية الإسلامية بوصفها فكرة متسامية، أو أيديولوجية متسامية (دين عملي). ووجد ذلك تعبيره في فكرة "تمام الدين" ولاحقا "ختم النبوة"، أي فكرة الإسلام دين كامل، ومحمد خاتم الأنبياء، والقرآن الكتاب الجامع لعلم الأوائل

والأواخر. ومن ثم بلور إحدى المرجعيات الخفية للعلاقة العضوية والدائمة بين الدين والدنيا. ولم يكن ذلك معزولا عن دور الدين (الإسلام) بوصفه أيديولوجية متسامية في توحيد الجزيرة والعرب وصنع الأمة والدولة على أساس الفكرة التوحيدية الجديدة، التي ربطت في كل واحد الوحدانية المجردة بالتوحيد العملي. وفي هذا الربط كانت تكمن الأبعاد التاريخية والروحية والميتافيزيقية في انتصار الإسلام المحمدي، أي الصيغة الأولية التي ستتحول لاحقا، بأثر هذا الربط إلى قيمة مستقلة بذاتها ولذاتها. وفيها تتناغم في الوقت نفسه قوة التاريخ والميتافيزيقيا الإلهية. الأمر الذي جعل منها انقطاعا في المسار التاريخي واستمرارا روحيا لما قبله ولكن بمعايير الوحدانية والأمة الوسط. بمعنى انه بلور للمرة الأولى فكرة "الإدارة الإلهية" للدولة والأمة، التي ينبغي أن تضمحل فيها كل قواعد وأحكام الوجود الشرطي والتقليدي للبشر. ومن ثم صنع تقاليد نوعية جديدة تحتكم إلى مبادئ وقيم أخلاقية وروحية متسامية، أي كل ما وجد تعبيره في فكرة الإرادة الإلهية والمشيئة الإلهية ومنظومة القيم العملية الواجبة للمسلم والمؤمن مثل الجهاد والكفاح والعمل والصبر والمروءة ومختلف القيم الأخلاقية الكبرى التي امتلئ بها القرآن. وعلى رأسها جرى تتويج النبي محمد بلقب "عبد الله" وليس "ملكا للعرب".

لقد كانت هذه الذروة المترامية ما بين ميتافيزيقيا الإله التوحيدي وتاريخ الجماعة الإسلامية المتوحدة في "امة وسط"، تعكس المسار الروحي للفكرة العملية (السياسية). فقد كان الإسلام الروحي وفكرته العملية السياسية مظهرا من مظاهر الشخصية المحمدية، أو يمكننا أن نرى فيهما حقيقة ومضمون التراكم الفعلي لفكرة ونموذج "العمل السياسي". تماما كما تجسدا من الناحية الزمنية فيما يسمى بالتاريخ المكي والتاريخ المدني، أو التاريخ الروحي والتاريخ السياسي. رغم إنهما يبقيان في مسار الفكرة النظرية والعملية كلا واحدا. وكما تنعكس في مكة صراع الروح من اجل الروح، فان المدينة تعكس صراع المدينة من اجل المدينة (الدولة) المحكومة بقوة الشريعة الإلهية. من هنا بروز ملامح العمل السياسي فيها، بوصفه أسلوبا يجمع بين الحلول الجزئية والكلية، الفكرة العابرة والثبات، أي أسلوبا لتوحيد الروح والجسد من اجل بناء جماعة وأمة واحدة. وفي مجرى هذه العملية تشكل مضمون الفكرة الإسلامية عن وحدة الدين والدنيا. أما انتصار محمد النهائي فقد أرسى أسس الانتصار التاريخي للفكرة الإسلامية السياسية أيضا، أي فكرة الوحدة

الواجبة بين الدين والدنيا، التي كيّفت مجرى المسار التاريخي اللاحق وحددت منظومة مرجعياته الخفية. بعبارة أخرى، لقد كانت الثورة المحمدية ثورة إسلامية، تطابقت فيها فكرة الإرادة الحية وفكرة المرجعيات المتسامية. الأمر الذي جعل منها نموذجا مثاليا وعمليا مطلقا، وجد تعبيره في تحول القرآن والسنة النبوية إلى مصدرين وأصلين جوهريين للعلم والعمل.

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة الخلافة الراشدية، أو اللحظة التأسيسية لفكرة المرجعية المتسامية للدين والدينا. ومن ثم الصيغة المكملة والعملية للمرحلة النبوية. أما اصطلح عليه بفكرة خلافة النبي محمد. مع ما ترتب عليه من بلورة فكرة التقليد والاجتهاد العلمية التي تغلغلت لاحقا في الثنائية الكبرى للفكر الإسلامي عن وحدة الرواية والدراية، أو المعقول والمنقول. وعلى ضفافها وفي مجراها بوصفها تاريخيا سياسيا جرى نقل أبعاد "الفكرة المقدسة" عن مصادرها المباشرة (مشكاة النبوة) عبر إدخالها في باب الاجتهاد العملي، التي حصلت على ذروتها الخالصة في الفكرة التي أطلقها وطبقها الخليفة الثالث عثمان بن عفان القائل، بان "الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن".

وقد كانت هذه العبارة القوية، فكرة تأسيسية وعملا بنيويا تغلغل في فكرة تطويع الدين وخدمته للمصلحة السياسية. ومن ثم كانت تحتوي على توظيف واضح وفاضح بقدر واحد لتجارب ومآرب الصراع السياسي من اجل السلطة (الإمام أو الخلافة) بعد موت النبي محمد. فقد كان عثمان نتاجا ظاهريا لباطن الفكرة والسلوك المتراكم في مجرى خلافة أبي بكر وعمر بن الخطاب. بمعنى انه خرج من نفس الحاشية التي تولت تقديمه وأحاطته برعايتها ووصايتها، بما في ذلك توظيف مقتله على انه "الشهيد الأول" للإسلام! بينما كانت هي في حقيقتها شهادة زور كبرى في تاريخ الروح، لكنها وثيقة واقعية فيما يتعلق بصيرورة الفكرة السياسية بوصفها مؤامرة ومغامرة أيضا. فقد بلورت تلك المرحلة ليس فقط جملة من المفاهيم العضوية في الفكرة السياسية الإسلامية مثل البيعة والرضا والطاعة وأمير المؤمنين والوصاية والشورى والاختيار والإمام والإمامة، بل ونشاط سياسي يتسم بقدر كبير من المراوغة والخداع والتبرير والتأويل وغيرها.

وفيما لو افترضنا مسار الأمور بدون التمرد التاريخي الأول في الإسلام على السلطة، لكان قد جرى بالطريقة التي أدت أيضا إلى استحواذ الأموية عليها، دون الحاجة إلى كل أساليب الغدر والخيانة. الأمر الذي يشير إلى أن بداية المرحلة

الراشدية ونهايتها كانت تحتوي أيضا على مفاهيم وسلوك سياسي يبرر الغدر والمراوغة والخداع والجريمة. ومن الممكن رؤية ذلك في خاتمتها وكيفية ظهور وانتصار الأموية السياسية. بعبارة أخرى، إن مسار الخلافة الراشدية كان يحتوي أيضا ما يمكن دعوته بعناصر السير صوب أموية مبطنة. والتمرد الإسلامي الأول للأمة (وقتل عثمان) هو الذي قطع بصورة مؤقتة هذا الطريق. فقد كان هذا التمرد الأول هو المحاولة العملية لاستعادة واسترجاع الصيغة المثالية لوحدة الدين والدنيا، أي للفكرة المتسامية والحياة الواقعية، كما تجسدت في صعود علي بن أبي طالب للخلافة. لكن هزيمتها السياسية اللاحقة قد أدت إلى صعود الأموية وانتصارها السياسي. وفي هذا كان وما يزال يكمن سرّ الحالة الدرامية في التاريخ السياسي للفكرة الإسلامية وصراعها الداخلي على امتداد تاريخه لحد الآن. لكنها أدت إلى تغير بنيوي هائل أسّس للمرحلة الثالثة في صيرورة الفكرة السياسية في الإسلام بوصفها فكرة ملكية (أموية).

فقد تحولت هذه الحالة الدرامية إلى مفترق طرق فاعلة في تاريخ الإسلام وفكرته السياسية. من هنا بقاء جذوتها الملتهبة لحد الآن. الأمر الذي يشير إلى أن تاريخ الفكر السياسية الإسلامية بهذا الصدد لم يتعد ويذلل بعد فكرة الزمن، ومن جهة أخرى، تشير إلى أن الفكرة السياسية لم تذلل حقيقة هذا الافتراق بالشكل الذي يجعلها فكرة مرجعية عقلانية في وعي الذات التاريخي الثقافي والقومي والإسلامي. وعموما يمكننا القول، بان بقائها واستمرارها يشير إلى أنها كانت جزء من صيرورة التاريخ السياسي. أما سبب تحولها إلى عصب الفكرة السياسية، فيقوم في هيمنة التقاليد الدينية واللاهوتية التي جعلت من وحدة الدين والدنيا مرجعية قهر للإرادة الاجتماعية وتحويلها إلى غلاف لاستبداد أيديولوجي عند الجميع، باستثناء الفكر الثقافي الإسلامي الخالص، اي الفلسفي. ولهذا السبب أيضا نفهم لماذا كان الصراع وما يزال حولها وعنها يجري وضعه وتناوله ضمن أنساق مذهبية عصبية وتقاليد ذهنية بدائية وتقليدية لا يمكنها الفصل بين التاريخ السياسي وفكرة المقدس. مع انه لا مقدس في التاريخ. إذ لا رابط جوهري بين حقيقة الإسلام وحقيقة عثمان، أو بين الفكرة الإسلامية والدموية، أو بين السنية والأموية. والسبب يكمن في أن كل هذه الصنائع الخربة هي من نتاج الأموية، بوصفها سفيانية مروانية قرشية تجارية ومالية عملية ونفعية مراوغة. أما حلّها العقلي والعقلاني فيفترض كتابة التاريخ الإسلامي بمعايير التاريخ والحقيقة. لكي يجري

فهمه وعقله بمعايير الضمير الاجتماعي والحرية التامة للروح والعقل والجسد. وبدون ذلك يبقى التاريخ الإسلامي زمن المشاحنات والخلافات الخبيثة والسخيفة، والغبية والدنيئة! أي كل ما يبرر الانطباع الممكن عن أن الدين هو "عرين" الحمير!

أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الملكية الإمبراطورية، أو اللحظة التأسيسية لفكرة الدولة الإمبراطورية الصرف. فقد استتبت هنا فكرة وتقاليد الملك والملوكية والابتعاد التدريجي عن تقاليد ومضمون فكرة الخلافة بوصفها نموذجا حيا لاستخلاف النبي فيما يتعلق بوحدة الدين والدنيا، أو الشريعة والأمة. حيث تحولت السياسة العملية وفكرة المصالح والنفعية إلى قيمة مستقلة بحد ذاتها وجوهرية في الموقف من كل شيء. ولعل الأحداث المتعلقة بالتمرد على سلطة الخلافة وإعلان الحرب تحت شعار "قميص عثمان"، وحادثة رفع المصاحف على الرماح، وقضية التحكيم، هي الصور النموذجية لهذا النمط الذي اخضع كل ما في الوجود إلى فكرة المصالح الضيقة. ومن ثم الصيغة النموذجية للخداع السياسي، الذي جعل من الدين وسيلة وأداة صرف لبلوغ المآرب السياسية. وترتب على ذلك إرساء أسس جديدة للانقطاع النوعي عن تقاليد الخلافة الأولى، الذي وجد تعبيره في القول الشهير لمعاوية بن أبي سفيان عما اسماه "يفطم الأمة من التجرؤ على السلطان". من هنا التقييم الذي جرى وضعه بصيغة حديث نبوي يقول، بان الخلافة ثلاثون سنة وما بعدها ملك. وقد رافق ذلك حالة وكمية ونوعية الفرقة والانقسام والاختلاف الفكري والعملي تجاه جميع المفاهيم الكبرى للإسلام وتاريخه السياسي السابق. فقد كانت تلك المرحلة تتسم قدر هائل من "التجريب" السياسي الذي طوع كل شيء لخدمة المأرب السياسية وفكرة الدولة الإمبراطورية. ومن بين أكثرها تجريب الاستعمال النفعي والسياسي للدين والفكرة الدينية والشعار الديني، وبالأخص ما يتعلق منه بإدخال "الله" وزجه في حلبة الصراع وميادين الوغى ومأرب السياسة ومغامرات القوى المتحاربة، بعد أن كان قوة متعالية وبعيدة فيما وراء "السماء السابعة". بمعنى إجبار "المشيئة الإلهية" على الهبوط من علياء الميتافيزيقيا المتسامية إلى ارض المصالح العابرة. من هنا بروز المفاهيم الكبرى المتعلقة بقضايا الذات والصفات الإلهية وبالأخص مفاهيم المشيئة الإلهية والاستطاعة البشرية، والإرادة الإلهية والإنسانية، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار، والعقل والنقل، أي كل تلك

القضايا التي كانت تعكس في جزئياتها إشكالية السياسة والأخلاق. بمعنى بروز التأمل النظري والعملي للمفاهيم السياسية والأخلاقية.

أما المرحلة الرابعة فهي مرحلة السلطانية الإمبراطورية، أو اللحظة التأسيسية لفكرة الإمبراطورية الإسلامية (الثقافية)، التي تطابقت مع المرحلة الخلافة العباسية في تاريخ الإسلام. وفيها بدأ التأسيس النظري للتاريخ السياسي عبر تعميم التجارب الذاتية وتجارب الأمم الماضية.ومن ثم وضعها في منظومات فكرية سياسية.

لقد بلورت هذه المراحل التاريخية الكبرى في لحظاتها التأسيسية معالم وتقاليد الفكرة السياسية الإسلامية. بحيث يمكننا القول، إن لكل لحظة تأسيسية إدراكها الخاص وتعاملها مع الفكرة السياسية عن الدولة (الخلافة والإمامة) والسلطان (نظام الحكم) والأمة وما يتعلق بها من إشكاليات عديدة ومفاهيم كثيرة تتداخل فيها مناهج الفرق والمدارس المتنوعة ورؤيتها العملية في مختلف علومها وفنونها (الدينية منها والدنيوية).

كما وجدت هذه المراحل التاريخية انعكاسها في صيرورة أربعة أصناف منهجية في الفكرة السياسية ذات أنماط متعددة من حيث مزاجها السياسي. إن هذه الأصناف الأربعة هي السلفية الدينية، واللاهوتية السياسية، والإصلاحية الإسلامية، والإسلامية الثقافية.وقد ظلت فاعلة وما تزال في تاريخ الفكرة السياسية الإسلامية. الأمر الذي قيدها بالشكل الذي جعلها عاجزة عن تذليل أصولها من اجل الانتقال عبر عملية إصلاح شاملة، صوب الفكرة السياسية الاقتصادية.

إذ يشير المسار التاريخي للفكرة السياسية الإسلامية الحديثة أيضا، عن أنها لم تكن مسارا تلقائيا خالصا. الأمر الذي لم يعط لها حرية التحرر التلقائي، بل حرية المواجهة والتحدي. وبالتالي تعرضها إلى ضغط التقاليد الذاتية القديمة والرجوع إليها في كل صغيرة وكبيرة من اجل تأسيس اليقين الجديد، وكذلك تعرضها إلى ضغط القوى الكولونيالية الأوربية وغزوها الثقافي والعسكري والسياسي في مجرى تأسيسها للفكرة السياسية العملية. الأمر الذي جعلها محاصرة بين تيارين كلاهما لا ينتجان حرية تامة وأصالة مبدعة. من هنا الطابع الدرامي لكل تلك المرحلة التاريخية التي لازمت مخاض "المركزية الإسلامية" الجديدة المجزأة جغرافيا وقوميا، والمتوحدة نسبيا في كمية ونوعية همومها الخاصة. وفيما بينهما تهذبت وتشذبت وتطورت مختلف النظريات السياسية العاملة من اجل

استعادة أو تنشيط مرجعية علاقة الدين (الإسلام) بالسياسة. لكنه تهذب وتشذب لم يكن في اغلبه نتاج تأمل عقلي أو نظري "هادئ"، بقدر ما كان نتاج صراع هائل اشتركت فيه قوى اجتماعية وسياسية وثقافية مختلفة ومتصارعة ومتعادية. ومع ذلك يمكننا أن نرى فيه ملامح السطوة الخفية لمآثر الأسلاف وسلفية الذهنية الدينية من جهة، ودراما التاريخ الفعلي الحديث من اجل الخروج من الدورة المغلقة لحلقة الدين والدنيا اللاهوتية من جهة أخرى.

ففي هذه العملية المترابطة والمتوحدة والمعقدة التي جرت على مدار أكثر من قرن من الزمن الحديث في العالم الإسلامي، يمكننا رؤية ملامح الموجات الأربع القديمة لتطور الفكرة السياسية الإسلامية. وهي على التوالي.

- الموجة الأولى، التي تمثلت ومثلت التقاليد الدينية اللاهوتية.
- والموجة الثانية، التي تمثلت ومثلت التقاليد اللاهوتية السياسية للإصلاحية الإسلامية والتقاليد الإصلاحية بشكل عام.
- والموجة الثالثة، التي تمثلت ومثلت التقاليد اللاهوتية السياسية.
- وأخيرا الموجة الرابعة، التي تمثلت وتتوسع في تمثيل وتجسيد التقاليد السياسية الثقافية الحديثة. ذلك يعني، إننا نعثر فيها، بما في ذلك من حيث مسارها التاريخي، على نفس مسار التيارات الكبرى المتراكمة في التاريخ الإسلامي القديم، اي تيارات السلفية الدينية، واللاهوتية السياسية، والإصلاحية الإسلامية، والإسلامية الثقافية. بمعنى إننا نقف أمام صيغة محدثة للتقاليد الفكرية والسياسية القديمة، ولكن في ظل صيرورة جديدة للمركزية الإسلامية الحديثة.

ليس مصادفة أن تحتل قضية علاقة الدين بالسياسة موقعا مهما في صيرورة المركزية الإسلامية الجديدة، بوصفه الجزء الفعال والمتحرك فيها. وذلك لأن التيارات الإسلامية الجديدة لم تكن "وقائع موضوعية"، بل قوى تاريخية ثقافية لها رؤيتها وعقائدها وتراثها. وعموما أن علاقة الدين بالدنيا ليست إشكالية بل ظاهرة. لكنها تتحول إلى إشكالية مثيرة حالما تتحول هذه العلاقة إلى "قران (زواج) مقدس" يرتقي في وعيها إلى مصاف "القرآن المقدس"، بمعنى الجمع بين مكونات هي من ثمار المخيلة المريضة وفساد العقل اللاهوتي.

وقد اتخذت في مجرى تطور الفكرة الإسلامية بهذا الصدد أشكالا ومستويات مختلفة، ومن ثم أنماطا تلازمها بالنسبة لتأسيسها النظري والعملي. بحيث نعثر فيما أسميته بالموجة الأخيرة للفكرة السياسية الإسلامية على نفس التيارات الفكرية الأربع المميزة للتقاليد الإسلامية بهذا الصدد. والفرق الوحيد بينها وبين تقاليد الماضي كونها تجري ضمن مسار المرحلة الثالثة للوجود العربي الحالي (المرحلة الدينية – السياسية). الأمر الذي ميز وطبع خصوصيتها النظرية والعملية فيما يتعلق بكيفية تأسيس العلاقة بين الدين والسياسة أو علاقة الديني بالدنيوي في المرحلة الحالية. إذ إننا نعثر على نفس الأصناف المنهجية الأربعة الكبرى تجاه الفكرة السياسية التي ميزت تاريخ الرؤية الإسلامية، والمقصود بذلك كل من السلفية الدينية، واللاهوتية السياسية، والإصلاحية الإسلامية، والإسلامية الثقافية. ومن الممكن رؤية ذلك والكشف عنه في كتابات الشخصيات (العينات) الأكثر نموذجية بهذا الصدد عند كل من سيد قطب بوصفه ممثل السلفية الدينية، وأنور الجندي (وسعيد حوى وأمثالهم) بوصفه ممثل اللاهوتية السياسية، ومالك بن نبي (وعلال الفاسي وأمثالهم) بوصفهم ممثلو الإصلاحية الإسلامية، وحسن حنفي (وأمثاله) بوصفه ممثل الإسلامية الثقافية.

إن المفارقة التي تلف موقف سيد قطب عن علاقة الدين بالدنيا وفكرته السياسية تقوم في كونه نتاج نمط من التفكير النفسي، الذي يجعل من الخطابة

والبيان والذوق الشعري أسلوب التدليل والبرهنة. بعبارة أخرى، إننا لا نعثر على فلسفة سياسية، ومع ذلك تتخلل علاقة الدين وبالدنيا، أو علاقة الإسلام بالسياسة موقعها المحوري في اغلب كتبه. ولعل الشذوذ المميز لهذه المفارقة يقوم في جمعها بين رؤية تقليدية سلفية صارمة ونزوع ملتهب صوب العمل. الأمر الذي يدفع علاقة العلم بالعمل عنده بطريقة تستعيد الأنماط التقليدية للسلفيات الحنبلية وبالأخص في نماذجها الشخصية عند ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب. وهذا بدوره يشير إلى أن الفكرة السياسية عند سيد قطب هي ردة فعل نفسية على انتكاسة العقل النقدي والذوق الأدبي اللذين بلورا شخصيته الأولى. وفي وقت لاحق سوف تسحب الحياة السياسية المصرية ومصيره المأساوي تفكيره العملي صوب فكرة واحدة تختزل كل تعقيد الواقع، ألا وهي فكرة الوحدانية اللاهوتية وأطرافها المتضادة في الحاكمية والجاهلية. وقد شكلت هذه الفكرة وأطرافها محور آراءه ومواقفه السياسية، أي تلك التي يمكن جمعها وإعادة تركيبها فيما يمكن دعوته بالفكرة السياسية عند سيد قطب.

إن القيمة المنهجية والعملية للفكرة السياسية عند سيد قطب لا تقوم بما فيها، بل في نمط تفكيره الحنبلي، الذي يقوم على أولوية النص على العقل. بل على نص لا عقل فيه، باستثناء نفسية التبرير والتطويع البلاغي. والنص عنده في نهاية المطاف هو نتاج نمط تفكيره لا غير. بحيث نعثر فيه على صيغة منغلقة ومغلقة وأيديولوجية صرف لشعار "أنا الحق" ولكن بدون معاناة الحقيقة. إذ أن المعاناة الوحيدة عنده وفيه تقوم في كيفية الخضوع للنص، وإخضاع النص للعقيدة العملية (السياسية). وهذه بدورها لا تؤدي في نهاية المطاف إلا إلى صنع عقول متعجرفة وبصيرة حولاء ووجدان مخرب وتحريف للقيم مع ما يلازمها بالضرورة من انغلاق وتمويت للروح والجسد الفردي والاجتماعي والوطني والقومي.

أما ما يميز فكر أنور الجندي بهذا الصدد، هو تمثيله النموذجي للفكرة اللاهوتية السياسية. بمعنى انه يبتعد عن الصيغ الأيديولوجية التقليدية "للإسلام السياسي" مع البقاء ضمن بواعثه الثقافية. ذلك يعني انه يذّوب الفكرة السياسية في الجدل الثقافي والحضاري. ومن ثم يدرجها ضمن عالم اللاهوت الاسلامي، أي ضمن "أسلمة" الوجود الاسلامي ككل ولكن بمعايير الفكرة الجدلية والنقدية ضد كل ما هو غير إسلامي. وبالتالي، أنها تحتوي في أعماقها على بعض الأبعاد

السليمة والعميقة، لكنها تبقى في نهاية المطاف جزء من اجترار تجارب الماضي والبقاء ضمن حيز حدودها اللاهوتية. إضافة إلى أنها تسحب الحاضر صوب الماضي بالشكل الذي يضفي تصوراته الأيديولوجية على وقائع التاريخ وحقائقه. فالقضية الجوهرية التي تقلق أنور الجندي في كل ما كتبه تتعلق بالكيفية التي يمكن للمسلمين الاحتفاظ بذاتيتهم الإسلامية.

إن الحصيلة المترتبة على أفكار أنور الجندي السياسية هو فقدانها للفكرة السياسية المستقلة. وذلك لان الفكرة السياسة تذوب عنده في أملاح التفكير اللاهوتي. ويجري الحفاظ عليها هنا بهيئة قواعد محنطة لا تعدو كونها رغبات "دينية" لا علاقة تاريخية وواقعية لها بالدولة والنظام السياسي والفكرة الاجتماعية. أما السبب القائم وراء هذا الأسلوب فهو هيمنة الرؤية والذهنية اللاهوتية التي تختزل الواقع إلى مجرد عينة للبرهنة على عقائد الدين والإيمان. الأمر الذي يؤدي بها بالضرورة إلى صنع رؤية سياسية من طراز لاهوتي. وقد اتخذت عند أنور الجندي صيغة الفكرة المنهجية في نقد وتأسيس الأبعاد الثقافية والحضارية للفكرة السياسية. ولا يخلو منهجه في بعض جوانبه من رؤية علمية وملاحظات نقدية عميقة، لكنه يدور ضمن نفس تقاليد التزمت اللاهوتي الذي يجعل من العلم والتاريخ والتفكر مجرد أدوات وخدم للعقائد الدينية. مع ما يترتب عليه من تلاعب بالوقائع والحقائق والماضي والحاضر بالشكل الذي يجعل المنتقى منه مقدسا. والمقدس هنا بفضل الدين وعقائده، أي لا علاقة فعلية له بالتاريخ الواقعي. ومن ثم الاستمرار في الدوران ضمن حلقة جعل التاريخ مقدسا والمقدس تاريخا. وفي هذه الدورة يجري رفع "المبرهن عليه" إلى مصاف الدين، مع أن الدين بمعايير التاريخ هو ارض الأوهام والأحلام والوقائع. وحصلت هذه الأخيرة على نسختها المتطورة عند محمد باقر الصدر وعلى نسختها الأكثر رقيا وعمقا عند حسن حنفي.

بينما يمثل مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣) النموذج الأكثر رفعة للفكرة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، بل يمكن القول، انه مثل ذروتها الطارئة. من هنا غربتها واغترابها من الناحية الظاهرية عن تقاليد الإصلاحية الإسلامية التقليدية. ولم يكن هذا معزولا عن تربيته الدنيوية (الفرنسية) وأسلوبها في تفكيره وتعبيره، إضافة إلى ضعف معارفه في العلوم الدينية الإسلامية والثقافة الإسلامية ككل وبالأخص في مجالها النظري. إذ لا نعثر على اثر لها في كتاباته. بل إننا لا نعثر

عنده على كتاب أو دراسة أو بحث محترف بهذا الصدد. وتختفي بصورة تامة كافة المسائل والقضايا والإشكاليات الميزة للفكر الاسلامي في مجال علم الكلام والفلسفة والتصوف والفقه وعلوم الدين، وينطبق هذا على قضايا الثقافة والحضارة الإسلامية. وينطبق هذا على كتابه (الظاهرة القرآنية). إضافة لذلك تخلو كتاباته من اي اثر أو تأمل كبير أو محترف للفكر النظري الاسلامي. أما عدد الشخصيات الإسلامية التي تتناثر فيما كتبه فأنها قليلة جدا لا تتعدى أسماء معروفة ومشهورة مثل الجاحظ وابن خلدون. إضافة إلى أن وجودها في كتاباته لا يتعدى الاستشهاد بها بالاسم وليس بالفكرة. ومع ذلك تمّثل مالك بن نبي حقيقة الفكرة الإصلاحية الإسلامية ورحيقها من خلال رفعها إلى مصاف الفكرة الدنيوية والتاريخية والمستقبلية العميقة دون أن ينفصل في الوقت نفسه عن روح الثقافة الإسلامية العقلانية والإنسانية والانتماء الواعي إليها. من هنا تبدو نزعته الإصلاحية كما لو أنها كيان أو حالة طارئة. أما في الواقع فأنها تجسّد حالة النفي العميق لمضمون الفكرة الإصلاحية بوصفها إصلاحا دائما.

إن الحصيلة النظرية للفكرة السياسية عند مالك نبي تكشف عن نموذج للإصلاحية الإسلامية المرتقية إلى مصاف ما ادعوه بالإسلام الثقافي. وتعكس في اغلب مكوناتها النظرية تجربة الصعود الثوري والتحرري في "العالم الثالث" بشكل عام والعالم الاسلامي والعربي بشكل خاص. وبالتالي لم تكن نتاجا تلقائيا لتطور الفكرة الإسلامية السياسية. الأمر الذي جعلها محاصرة بمعايير الفكرة الإسلامية التقليدية من جهة، وبمعايير الفكرة القومية الدنيوية من جهة أخرى.

بينما ارتقت الأفكار السياسية عند حسن حنفي إلى مداها الأوسع والأعمق والأكثر تأسيسا بين التيارات الإسلامية الحديثة والمعاصرة. لكنها لم تستطع الخروج من أوهام الأيديولوجية العملية، وأيديولوجية الأوهام الدينية. بمعنى أنها ظلت تتراوح من حيث رؤيتها النظرية والعملية ضمن تقاليد العقل اللاهوتي واللاهوت العقلاني. وهو أمر ملازم لها بالضرورة بسبب مقدماتها العقائدية الكبرى. ولا يغير من هذه الحقيقة الشعار المعلن عن أن تفكيره ومواقفه العملية محكومة بالمبادئ أولا وقبل كل شيء. بمعنى أولوية نظرتها إلى الواقع والمستقبل والبدائل بمعايير النقد العقلي والعقلاني، من خلال إرجاع مضمون العقائد الدينية إلى الواقع كما هو، وإلى التاريخ الفعلي وإشكالاته الحية، والإنسان ومشاكله، والمجتمع وقضاياه، والأمة وهمومها. وذلك لان الأفكار السياسية عند حسن حنفي

لم ترتق إلى مصاف الفكرة السياسية المنظومة. إذ هي اقرب ما تكون إلى معاناة التجربة السياسية وتياراتها العامة في تاريخ مصر الحديث. أما محاولة التأسيس النظري العميقة التي وضعها في رؤيته عن مضمون ومهمات "علم أصول الدين" الحديث، بوصفه منظومة المبادئ الفكرية للسياسة العملية، فأنها ظلت موازية للأفكار السياسية، اي إنهما لم يلتقيا لا بمعايير الفكرة النظرية ولا بقواعد الرؤية العملية. وذلك لما بينهما من فصام تاريخي وثقافي لا يمكن رأبه بأحكام أيديولوجية صرف.

إن الحصيلة العامة لتأمل وتحليل ونقد الفكرة السياسية الإسلامية الحديثة يكشف عن أنها لم تصل إلى مستوى الرؤية المنظومية. كما أنها ليست مبنية على أساس العلم السياسي، وتفتقد إلى رؤية فلسفية تاريخية خاصة ومنهج يوافقها. والاستثناء النسبي ما مثله مالك بن نبي، بوصفه احد النماذج العليا للفكرة الإصلاحية الإسلامية المتأخرة. فالفكر السياسي الاسلامي الحديث ظل يتراوح ما بين التجارب الفردية والانعكاس المباشر للأحداث دون تأمل ودراية نقدية. وفي حصيلته هو مجرد ترديد واجترار لتجارب الأسلاف أو إعادة إنتاج لتيارات الفكرة الاسلامي السياسية القديمة بعد تطعيمها بتجارب الحداثة الغربية. وفيما لو جرى اختصار التجارب النظرية والعملية للفكرة الإسلامية السياسية الحديثة بهذا الصدد، فأنها كشفت عن موت اللاهوت السياسي، وضياع الإسلام السياسي، وضعف الفكرة الإصلاحية، وطوباوية الفكرة الثقافية بمختلف نماذجها، وذلك لأنها مجرد نسخ باهتة لتجارب أوربية تسعى لنقدها من خلال تقليدها المقلوب سواء بمعايير الرفض التام أو القبول المبطن على انه شبيه وموجود في علم الأوائل (نحن)! كل ذلك يجعل من التاريخ أسطورة. والحقيقة الوحيدة هي الخرافة.

أما في حال حصر الحصيلة العامة لموقف الحركات الإسلامية السياسية والفكرية الحديثة في تياراتها الأربعة الكبرى (السلفية واللاهوتية والإصلاحية والثقافية) تجاه قضايا البديل الحضاري الاسلامي، فأنها لا تتعدى حدود ثلاثة مباحث كبرى تشكل عصب التوتر النظري لمساعيها العملية (السياسية). وتتمركز هذه المباحث حول قضايا "موت الحضارة الغربية"، و"تناقض الإسلام والغرب"، وضرورة "البديل الاسلامي". ويختلف ترتيب هذه القضايا الثلاث من حيث أولوياتها وطرق التعامل معها، إلا أنها تصب جميعا في تيار إبراز الخلاف الجوهري بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، وان المستقبل للأخيرة. كما

أن القاسم المشترك بينها بهذا الصدد يقوم في نظرتها إلى نفسها على أن اي منها هو الممثل السياسي الوحيد الحق للفكرة الحضارية. ومن ثم السعي للبرهنة على أن حركاتهم السياسية من حيث الجوهر هي التجسيد الممكن للكينونة التاريخية الثقافية والواجبة للحضارة الإسلامية البديلة.

وقد كانت وما تزال إشكالية الكينونة التاريخية للحضارة الإسلامية جزء من الصراع النظري والعملي المتعلق بوعي الذات القومي والثقافي. وذلك لان هذه الإشكالية في نهاية المطاف هي صيغة خاصة، والأكثر أهمية بالنسبة للوعي المنهجي عن الفكرة العربية في التاريخ الحديث. ذلك يعني أن تنوع واختلاف الاجتهادات النظرية الاسلامي الحديثة يعكس مسار الفكرة الإسلامية بصدد هذه القضية وكذلك مشاطرتها للهموم الفعلية الكبرى للعالم العربي على مستوى الوعي النظري والعملي. وذلك لان إشكالية الشرق-غرب، والنصرانية والإسلام، وأوربا والعالم العربي، والحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، هي درجات في المواجهة مع الغرب الكولونيالي من جهة، ونماذج ومستويات في تطور الوعي الذاتي. من هنا حدتها البارزة في المواجهة والاختلاف والتناقض، بوصفها الصيغة المتأزمة لوعي الذات الثقافي والأسلوب المناسب لتوتير القوى الذاتية وتنظيمها في النظر إلى النفس والآخرين. فقد عكست، على سبيل المثال، إشكالية الشرق-غرب بقدر واحد هيمنة الهم الغربي، وذهنية الانعزال وشعور الاغتراب الواقعي عن التاريخ الذاتي، وضعف الرؤية النقدية الذاتية. من هنا ضعف أو انعدام وعي الحقيقة القائلة، بان الاختلاف والتباين الحضاري هو حالة طبيعية وليس تناقضا عدائيا. وبالتالي، فان المواجهة الممكنة والاختلاف الذي يصل حد التناقض الحاد هو مظهر من مظاهر صيرورة المركزيات الثقافية. وان عدم إدراك هذه الحقيقة هو الذي أدى بقاء جميع التيارات الإسلامية المشار إليها أعلاه أسيرة مرحلة ماضية وأنماط فكرية ثقافية نفسية قديمة. وهذا بدوره نتاج عدم تكافؤ العلاقة والشعور المبطن بالنقص.

إذ يمثل سيد قطب في مواقفه الفكرية تجاه إشكاليات الحضارة المعاصرة والبديل الاسلامي نموذجا كلاسيكيا لثلاثية "موت الحضارة الغربية" والتعارض التام بينهما وأفضلية البديل الاسلامي. فهو ينطلق من اعتقاد شخصي وأيديولوجي يرتقي إلى مصاف المسلمة القطعية عما يدعوه بمأساة ودمار الحضارة الغربية (الاوروامريكية)، ومن ثم موتها المحتوم. وقد شكلت هذه الخاتمة الواضحة

والدقيقة وضوح ودقة الفكرة الدينية المتشددة في موقفها من النفس والآخرين، بوصفها ثنائية الخلل والاغتراب المبطن. بمعنى أن الهمّ "الغربي" ظل متحكما فيها من حيث الرؤية والأسلوب والمنهج. والفرق الظاهري يقوم في مواجهة ما هو "غربي" بآخر إسلامي مناقض له ومبني على أساس النفي اللفظي المباشر أو القبول الجزئي بما فيه بعد صبغه بكلمات إسلامية. وفي نهاية المطاف كان البديل لا يخرج عن إطار الرؤية الدينية السياسية الراديكالية المتشددة تجاه النفس والآخرين. بمعنى أنها تستعيد ما هو "متكامل" في تقاليد الفرق الدينية المتزمتة، التي شكلت فكرة الحاكمية مصطلحها لا غير. ذلك يعني أنها بقيت ضمن سياق اللاهوت المتزمت وأسلوبه الخطابي. ومن ثم لا علاقة للفكرة الحضارية بفكرة الحضارة وتاريخها، والثقافة ومحدداتها، ومسارهما التاريخي. من هنا انعدام الرؤية التاريخية تجاه النفس والمستقبل، أي انعدام العناصر الضروري لتراك وعي الذات الثقافي والحضاري الاسلامي أيضا.

بينما ترتبط الفكرة الحضارية عند أنور الجندي بمنهجيته العامة بوصفها رؤية لاهوتية دينية، اتخذت في موقفه من إشكاليات الحضارة والبديل الاسلامي هيئة الترتيب والتنسيق المعقول بين كفتي نقد التغريب واسلمة التعريب. بمعنى أنها اتخذت الصيغة المنهجية لنقد مظاهر ومحددات التأثير الحضاري الغربي، ومن ثم تأسيس البديل الاسلامي في مجال الرؤية الثقافية ووعي الذات العربي.

وترتب على هذه الرؤية العقائدية الضيقة صناعة "جديدة" لمرجعيات نظرية وعملية عتيقة لعبت الدور الحاسم في تجميد وتمويت الروح الثقافي العقلي والعقلاني والإنساني في الثقافة والتاريخ الاسلامي. وبالتالي استحالة فهم المسار التاريخي على حقيقته. من هنا إعادة تمجيد الأموات في الشخصيات والدول والأفكار، مثل القول، بالأثر التاريخ الهائل للمماليك والأيوبيين والعثمانيين في تحطيم أحلام القوى الغازية"، بينما تمثلوا هم رحيق الغزو الجاهلي بمعايير الإسلام الثقافي أو الثقافة الإسلامية الكبرى. وبالمقابل نرى تخوين وتجريم الشخصيات والتيارات الفكرية والسياسية التي صنعت الأنوار الفعلية للروح الثقافي الاسلامي، أي إعدام الثقافة العقلانية والإنسانية في تاريخ الإسلام وتمجيد الميت والمتخلف وتقاليد النقل والتحجر الفكري وقتل روح العقل النقدي وفكرة الحرية. وهو الأمر الذي نعثر عليه في التكرار المتشدد على عداوة التيارات الفكرية والسياسية الداعية للحرية والنزعة الإنسانية مثل الفلاسفة والتفلسف

بمختلف تياراته وشخصياته، والعداء للروح الصوفي المتسامي، ومحاربة التيارات السياسية الداعية للحرية والمساواة والعدل من قرامطة وشيعة وثورات العبيد، بوصفها "مؤامرات" ضد الإسلام، ومحاربة رجال الحرية والإبداع الحر والنزعة الإنسانية في الأدب والشعر.

لقد أدت هذه الرؤية العقائدية المحكومة بأولية النص على العقل، وأولوية العقائد الإيمانية على العقل والتاريخ الفعلي والتجارب الثقافية الحية إلى تصوير كل ما له علاقة بتنوير العقل والضمير الحي والرؤية المستقبلية بوصفها فكرة الحرية على أنها "بدعة" ونتاج "لمؤامرة" أجنبية (يهودية أو نصرانية أو غربية أوربية وما شابه ذلك).

إن هذا الرؤية العقائدية التي تمسخ معنى التاريخ الفعلي وتشوه مساره الواقعي، تحتوي على خطورة التأهيل الذهني للجبرية العقائدية والقبول بكل الخرافات الجليلة بعد أن يجري إضفاء طابع الإسلام الحنبلي عليها. من هنا ضعف التحديد النظري لفكرة الحضارة الإسلامية. فهي تتحول في أراء ومواقف أنور الجندي إلى مجرد مجموعة عقائد دينية لاهوتية لا فرادة فيها ولا إبداع ثقافي هائل كالذي ميز بالفعل الحضارة الإسلامية؟ وذلك لان إرجاع مضمون الحضارة الإسلامية وأصالتها إلى كونها قدمت "مفهوم كامل للحضارة قوامه الحركة المادية والمعنوية في نفس الوقت وربط التقدم المادي بالأخلاق وتوجهه إلى صالح الإنسانية" هي مجرد عبارة عامة، أي صيغة خطابية يمكن العثور عليها عند كل كاتب كسول من الدرجة العاشرة! والشيء نفسه ينطبق على فكرته القائلة، بان "الإسلام قدم مفهوما جديدا عن التحضر الأصيل يستند إلى مبادئ الانتقال من عبادة الأوثان وأشخاص السلطة إلى عبادة الله الواحد الحق، ودفع البشرية إلى مرحلة الفكر والذكر والنظر في ملكوت السماوات والأرض". فهو ليس مفهوما جديدا، كما انه لا علاقة له بماهية التحضر والمدنية. والشيء نفسه يقال عن التفكر بالوجود وليس بالسماوات والأرض فقط.

بينما استمدت الفكرة الحضارية عند مالك بن نبي مصادرها من فكرته السياسية، والعكس صحيح أيضا. بل يمكننا القول، بان كل منها يكمّل الآخر بصورة عضوية، وينطلقان من منهج واحد ورؤية موحدة. بمعنى أن الفكرة السياسية هي فكرة حضارية، والفكرة الحضارية هي فكرة سياسية. وكلاهما ينطلقان من الواقع التاريخي والتجربة التاريخية ويؤسسان لآفاقهما التاريخية. من

هنا يمكن فهم الصيغة المفارقة لبحثه عن اثر الدين في أساس كل حضارة ومنشئها، وفي الوقت نفسه دعوته لكي يكون المبدأ الأخلاقي الايجابي في تأسيس البدائل الحضارية في العالم الافروآسيوي (والإسلامي والعربي جزء منه) ليس دينيا. ففي هذه الصيغة المفارقة تنعكس خصوصية الفكرة الإصلاحية الإسلامية عند مالك بن نبي وجوهرية الفكرة التاريخية فيها.

ووضع فكرة البديل الحضاري ضمن ما اسماه بفكرة الطرق الطويلة أو حرق المراحل القضية المركزية للاختيار العملي. بمعنى محاولة الربط بين الرؤية الواقعية والتجريبية العقلانية. فقد كانت محاولات العالم الاسلامي خاصة ومتفاوتة في عمقها بهذا الصدد، لانها لم تكن تستند على نظرية محددة للأهداف والوسائل، وعلى تخطيط للمراحل. من هنا انقسامهم إلى من يدعو إلى إعادة واسترجاع الماضي بالرجوع إليه، وآخر إلى قطع جميع الصلات بالماضي. وكلاهما على خطأ. وذلك لان لكل منهما نموذج جاهز. أنهم يعتقدون بأنهم ينشئون أساسا متينا للحضارة بكومة من الأشياء المستعارة التي لا تنفع. في حين أن "الحضارة ليست كومة من الأشياء المتخالفة في النوع، بل هي كلّ، اي مجموع منسجم من الأشياء والأفكار، بصلاتها ومنفعتها وألقابها الخاصة وأماكنها المحددة".

ويقف العالم الاسلامي والعربي أمام ثلاثة أنواع متحضرة يمكنها أن تقدم نماذج للتطور في القرن العشرين وهي: الفرنسي والانجليزي والياباني. بينما تكشف التجربة التاريخية للعالم الاسلامي والعربي بهذا الصدد، انعدام وجود صورة ناطقة واضحة عن أنهما اختارا بالفعل نموذجا. وكل ما جرى ويجري يبدو كما لو انه "ينمو تحت تأثير نموذج غامض فرض عليهما تلقائيا"، بمعنى انعدام الاختيار الحر. فالعالم الاسلامي والعربي لا يمكنه ولا يجب عليه أن يتبع جميع الدروب والمتعرجات على طوال الطريق الذي سلكه الغرب، فليس لديه من القرون مثل ما كان لنموذجه، كما يقول مالك بن نبي. وعليه توصل إلى استنتاج نهائي بهذا الصدد يقول، بان العالم الاسلامي والعربي ملزم "باقتباس طرق التاريخ المختصرة التي لم تقتبسها الحضارة الغربية". أما الصيغة العملية لبلوغ ذلك فأنها مختلف ومتنوعة ولكنها ينبغي أن تستند إلى ما اسماه بنظرية الإنسان والتراب والوقت وعناصر الارادة العقلانية الفعالة في كل من المنهج الأخلاقي والذوق الجمالي والفن الصناعي والمنطق العملي.

اما عند حسن حنفي فقد استحكمت فكرة المبادئ وأولويتها في الموقف من الواقع والمستقبل، والمنبثقة بدورها من مهمة تأصيل "علم أصول الدين" الجديد للحضارة بشكل عام والغربية والإسلامية شكل خاص. وكما هو الحال في فكرته السياسية، فأننا لا نعثر عنده على منظومة فكرية بشكل عام وفلسفية بشكل خاص فيما يتعلق بالحضارة بشكل عام والإسلامية بشكل خاص. وبالتالي، فان حصيلة أفكاره ومواقفه وأحكامه بهذا الصدد تصب ضمن سياق التوظيف المعاصر لمهمات "علم أصول الدين" الذي سعى لتأسيسه. وهذا بدوره لم يخرج عن حدود التأويل السياسي المخلوط بمعلومات وأحكام أيديولوجية. وفي هذا يكمن الضعف المنهجي لفكر حسن حنفي بصدد الحضارة الإسلامية البديلة.

فالقول على سبيل المثال، بإمكانية بلورة "حضارة إسلامية بديلة" في العالم المعاصر من خلال إعادة النظر بعلم أصول الدين، لا يعني في نهاية المطاف سوى إرجاع التاريخ والفكر صوب مرحلة تاريخية ثقافية ينبغي تذليها. فالحضارة الدينية (الإسلامية) هي صيغة خاصة تاريخية وثقافة مناسبة لمرحلة الانتقال من الوعي الإثني الثقافي إلى الوعي الديني الثقافي. وقد استطاعت أن تصنع إحدى أعمق وأوسع المركزيات الثقافية في التاريخ الإنساني وحضارة تناسبها. وبالتالي، فان البدائل الممكنة هنا تقوم في تأسيس مرجعيات ثقافية كبرى، أو ما ادعوه بالمرجعيات المتسامية القادرة على إعادة توحيد الفرد والجماعة والمجتمع والأمة والدولة بمعايير المستقبل واحتمالاته العقلانية عبر نقله إلى مرحلة الوعي السياسي الاقتصادي. ومن ثم تذليل كل بقايا اللاهوت ومدارسه وفلسفاته وأنماط تفكيره وعقائده. لا أن يجري تخيلها بمعايير الرغبات، مثل القول، بأنه "إذا كان للوعي الأوربي الريادة في القرون الخمسة الماضية، فقد تكون لنا الريادة في القرون القادمة. وكما بدأت الحضارة قديما في الشرق ثم انتقلت إلى اليونان والرومان وأوربا، فقد تعود في عصرنا إلى الشرق من جديد وتكتشف الحضارة الإسلامية رسالتها نحو الشرق". إن هذه الصيغة وأمثالها العديدة المتناثرة في كتابات حسن حنفي لا تخلو من طرافة وأمل إنساني ورغبات مقبولة ومعقولة، لكنها غير مؤسسة بمعايير الرؤية النقدية الفعلية. أما محاولة بناءها استنادا إلى قوى الحاضر وتوحيدها من الإخوان المسلمين بوصفهم إخوة في الله، ومن الماركسيين بوصفهم إخوة في الوطن، ومن الناصريين بوصفهم إخوة في الثورة، ومن الليبراليين بوصفهم إخوة في الحرية، فهي مجرد أضغاث أحلام لا علاقة لها بالواقع

والحاضر والمستقبل. كما لا يمكن إنقاذها بتوحيد تراث الإصلاحية الإسلامية القديمة (فلسفة ابن رشد، وكلام المعتزلة، وتاريخ ابن خلدون، وفقه ابن تيمية)، وتراث الإصلاحية الإسلامية المعاصرة (محمد عبده والكواكبي وإقبال وشريعتي والسنوسية وثورة عمر المختار والمهدية وعبد الحميد بن باديس وسيد قطب)، فهي مجرد خلطة غريبة لا علاقة لها بما يمكن دعوته بتاريخ المستقبل.

إن هذه الخلطة عاجزة عن أن "تمثل تحديا للحضارة الغربية وبديلا عنها". فهي مجرد صيغة أيديولوجية، وذلك لان البدائل الحقيقية هي ذاتية وتلقائية. وبالتالي فإنها بديلة ضمن سياقها بوصفها نفيا منظوميا لما فيها. بعبارة أخرى، إن الفكرة الحضارية لم تستق مقومات وجودها بوصفها حركة تلقائية من تأمل مسار الرؤية الفلسفية للحضارة الإسلامية وتاريخها الفعلي، ولا من تأمل الحالة التاريخية الفعلية والاحتمال المستقبلي للبدائل في العالم العربي. بعبارة أخرى، انه، كما هو الحال في فكرته السياسية، محكوم بعقائد يجري تأويلها، وليس بتجارب حرة ضمن سياق الانتقال من الوعي الديني الثقافي إلى الوعي السياسي الاقتصادي.

***

إن الصفة العامة للتيارات الإسلامية الأساسية في موقفها من الحضارة والفكرة الحضارية والبديل الحضاري، تشترك، رغم تباينها في الأسلوب والرؤية والتفسير والتأسيس، بكونها يكمل احدها الآخر. بمعنى أن الاجتهاد فيه من طينة واحدة. وفي حصيلتها التاريخية تمثل رد فعل على النكوص الحضاري الاسلامي وانعدام مبادرته التاريخية. من هنا نوعية الانقلاب في تمثل التاريخ الفكري العربي نفسه ونتائجه بالشكل الذي يجعله حلقة منفية في فكرة البدائل. ومن الممن رؤية ذلك على مستوى ونوعية الاختلاف بينها وبين فكرة الإعجاب المتسامي بالعقلانية الأوربية في بداية عصر النهضة العربية الحديثة. الأمر الذي طبع حتى أكثرها نقدية وعقلية بطابع التهافت في الآراء الجازمة، والأحكام الانتقائية، وتشابه المواقف بسبب غلبة النظرة اللاهوتية والدينية "للحضارة الغربية" بمعزل عن مراحل وطبيعة التطور التاريخي "للغرب" نفسه والعالمي ككل. وهذا بدوره يعكس حالة من حالات الاغتراب العقلي والثقافي التي تعتقد بان النواقص الفعلية في "الحضارة الغربية" دليلا على فشلها وغروبها وزوالها وموتها. بمعنى أنها لا تستطيع إدراك الحقيقة القائلة، بان "الحضارة الغربية" هي مجرد إحدى التجارب التاريخية الإنسانية. وأنها محكومة في مسار بنفس قانون التاريخ العالمي ومنطق

الثقافة الذاتي. وبالتالي، فان كل ما فيها هو مظاهر لحالات الانتقال من حالة ثقافية إلى أخرى وليس بسبب عناصرها "الغربية".

إن هذه هذه الحصيلة الفكرية وأمثالها المميزة لجميع التيارات الإسلامية المعاصرة بصدد قضية الحضارة والموقف من الغرب الأوربي تقوم في عدم استطاعتها الخروج من ثنائية الشرق-غرب بوصفها إشكالية الوجود التاريخي والثقافي للأمم. ومن ثم لم تستطع التحرر من ثقل الذهنية اللاهوتية أو الدينية. وبالتالي، ظلت رغم بعض انجازاتها النظرية العميقة، معرضة للتذبذب. مما يعكس طابعها التأملي العابر أو المتأثر بالأحداث أكثر مما هي نتاج رؤية فلسفية منطقية وتاريخية عميقة ومستقلة من حيث تأسيسها الذاتي. وذلك لان ما يسمى بالرجوع إلى حقيقة "الحضارة الإسلامية" هو مجرد نفخ في رماد أو وهم جديد. وليس مصادفة أن لا نعثر في الفكر الاسلامي الحديث المهموم بفكرة الحضارة والصراع الحضاري والحضارة الإسلامية، على دراسة محترفة حول فلسفة الحضارة الإسلامية. أما الأبحاث التاريخية عنها ففي اغلبها مجرد تجميع واستعراض لكتابات القدماء. بمعنى أنها تفتقد إلى الرؤية المنطقية وفلسفة التاريخ الثقافي وفلسفة الحضارة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. أما إن البدائل الإسلامية بصدد قضية الصراع الحضاري والبدائل الحضارية، فأنها تعكس مستوى وعيها النظري والعملي الذاتي. وهو وعي لم يتقن بعد فنون مواجهة النفس وجها لوجه. ومازالت هذه الصفة طاغية على الثقافة العربية ككل. أنها لم تتقن بعد صياغة حدودها العقلانية. في هذه الأخيرة فقط يمكن للروح الاجتماعي بكافة تياراته أن يبدع ما هو مناسب لإنقاذ العالم العربي من سقوطه في هوة اللاعقلانية التي آلت إليها الراديكالية السياسية. بمعنى عدم قدرتها على تأسيس وصنع كيانها الحضاري المستقل. وذلك لان صنع الكيان الحضاري يفترض تأسيس منظومة ثقافية لها مرجعياتها الكبرى. من هنا يمكن فهم التناقض البارز بين الأهداف النهائية المعلنة وكيفية استيعابها للمهمات العملية (السياسية) الراهنة. كما نعثر عليها في طوباوية الحلول والبدائل المحكومة في اغلبها بقيم أيديولوجية صرف ومفاهيم لاهوتية، وفي نوعية الرومانسية المعذبة والمتذبذبة بين الماضي والمستقبل فقط. مما يضع بدوره مهمة الرؤية النقدية من تاريخ العقلانية واللاعقلانية العربية من اجل تجنب قرن آخر من المجهول الثقافي.

*** *** ***

الباب الثامن: نهاية الأيديولوجية وأزمة البدائل

الفصل الأول: معضلة القومي والثقافي في وعي الذات العربي

لقد تركت "العقلانية العربية" بمختلف مدارسها ومشاربها التيار العقلي أمام مفترق طرق، أو بصورة أدق، أنها لم تفرض عليه ثقل موضوعاتها، لأنها لم تفلح في تأسيس محاور جدلها وملفات تفلسفها. فقد كانت هي نفسها في طور التكوين، ولم تتخلص بعد من اغتراب الروح والجسد. لكنها استطاعت أن تضع في تجاربها قيمة البحث عن عما يمكنه أن يكون منهجا في الدراسة والتعليم. ذلك يعني أنها أرادت أن تؤسس لعقلانية التربية لا عقلانية التفلسف. وهي نتيجة طبيعية من حيث مقدماتها التاريخية - الثقافية. لهذا ظلت بعيدة عن التاريخ كلما حاولت الاقتراب منه. بينما التاريخ هو محك وعي الذات الحقيقي. لان تناوله الفعلي بمعايير الفلسفة ومنظومة الفكر تجعله بالضرورة موضوعا لتأمل الذات العصرية. وبالتالي إبداع الوحدة الحية للمكونات الثقافية والقومية، باعتباره أسلوب العقلانية المعاصرة في تأسيس العقل وتأصيل جذوره المعرفية العلمية والعملية.

فإذا كانت العقلانية في الإطار العام هي التمثل المتنوع للمبدأ القائل بأولوية وجوهرية العقل في العم والعمل، فان ذلك لا يجعل منها بالضرورة الملجأ الوحيد للعقل. لكنها تظل قادرة، بفعل موقع العقل فيها، على استقطاب طاقة القوة البشرية ومحورتها حول قضاياها باعتبارها نتائج إبداعها الخاص. وبالتالي يفسح المجال دوما أمام تثوير نزوعها النقدي، أي معالم اجتهادها الدائم. ذلك يعني أنها تجعل من حرية الإبداع والاجتهاد الأسلوب "الشرعي" لكل ببديل لا يلغي غاياتها الإنسانية. بهذا تصبح القوة الوحيدة القادرة على أن تؤسس عمليا لمنظومة المبادئ والقيم العقلانية في كافة نواحي الحياة الاجتماعية. وذلك لأنها لا تفرض قيودا على غير "قيود" العقل لذاته. بمعنى أن نقدها الذاتي هو أسلوب وجودها الدائم. وذلك لأنها لا

تقر من حيث الجوهر بمرجعية تاريخية غير مرجعيتها الذاتية. فهي لا تحصر نفسها بين النفي والإثبات والسلب والإيجاب، ولا تضع حجرا تفترض في عثرته فضيلة!

إن هذه المكونات (والصفات) التي تؤسس لحقيقة العقلانية هي الصيغة الأقرب إلى المثال الواجب. لقد عبّرت، أن أمكن القول، عن المسار الواجب في العقلانية. وبغض النظر عما تكتنف هذه العبارة من خشونة منطقية، إلا أنها تشير في مباحثها إلى التناقض الواقعي بين المكونات الثقافية والقومية للعقلانية العربية. وهو تناقض نعثر على صداه العميق واستثارته الملتهبة في الموقف من التراث وقضايا وعي الذات وقضيا البديل الاجتماعي والسياسي والثقافي المعاصر.

فقد كان المسار الواجب للعقلانية هو الفرضية الأكثر تعقيدا للعقلانية نفسها. لأنه يضع في كلّ واحد أمورا يصعب تقبلها بسهولة. فالمسار لا يفترض العقلانية، كما أنها لا تستطيع أن تكون واجبا، لأنها ليست الملجأ الوحيد للعقل. إضافة لذلك لا يمكن فرض الواجب على العقلانية لأنها هي نفسها تفترض في وجودها أحد نماذجه. ذلك يعني أن فرض الواجب على العقلانية في مسارها يعني فرض قيودا عليها وتصويرها على أنها فضيلة. وإذا كان هذا يتناقض في مظهره مع الفكرة القائلة، بان العقلانية لا تفترض قيودا غير قيود العقل لذاته، فان هذا التناقض يزول حالما يجري التطرق إلى واقع ومثال العقلانية العربية من حيث مكوناتها الثقافية والقومية.

فقد جرى تكوين الذات العربية من خلال صهرها الثقافي. كما جرى تبلورها الثقافي من خلال قوميتها اللغوية والدينية. مما أدى إلى صنع نمط معتدل من حيث مكوناته القومية والثقافية حدد على الدوام مسار وطبيعة الوجود العربي في تراثه وعناصر وعيه الذاتي. فالقومية العربية هي قومية ثقافية. أنها ليست عرقية الأصل. ومن ثم لا عرقية في طبائعها وتطبعها. مما جعلها قادرة على احتواء اتباع مختلف الأديان في وقت كان الانتماء الديني هو معيار "القومية". أما في انتمائها الديني، فقد كانت إسلامية الروح. بمعنى أنها احتوت بالضرورة على مكونات الأنا العربية في قرآنها وسنتها، أي في وحيها الكتابي وتقويمها الأدبي والسلوكي.

وشكلت هذه الوحدة بين القومي والثقافي، التي صنعها تاريخ طويل من اضطراب الخلافة في خلافاتها، الخلفية التي داعبت على الدوام خيال مبدعي

الثقافة العربية على دعم انتماءها الذاتي لعروبتها. وهي ظاهرة يمكن العثور على ملامحها العامة والظاهرية في الردود التي ميزت أولئك الذين هاجموا "الشعوبية" ومواقفها السلبية من العرب. غير أن هذه الخلافات ظلت جزءا من صيرورة الأنا الإسلامية العربية، كما هو الحال بالنسبة لصيرورة الأنا الإسلامية عند شعوب وأقوام الخلافة آنذاك.

فقد أدى الإسلام هنا دوره الثقافي، باعتباره الرابط الروحي والعقائدي، الذي صنع على مثال وحدانيته واحدية الثقافة. لهذا اختزلت مرحلة الخلافة في "عربيتها" فعالية العرب "الجاهلية" من خلال تهشيم الأسس العلمية والعملية وصهرها في معالم الروح الإسلامي، أي أنها أذابت إمكانيات الوجود العقلي للعرب في طرق ومناهج الفرق الإسلامية، ومن ثم ساهم في بلورة عالم الفكر العقلي الإسلامي وذهنيته الثقافية.

وأدت هذه العملية إلى تثليم حدّة الأنا القومية، التي لم تستطع العنجهية الأموية أن تقف أمامها وأمام تيار الروح الإسلامي الصاعد. فإذا كان المخاض الفكري يجري في لغة العرب، فان تأسيسه النظري جرى في عبارات الروح الإسلامي. وهي ظاهرة نعثر عليها بجلاء في فرق الإسلام الأولى. فقد قدمت في نماذجها الصيغة الأولية لحل معضلة القومي والثقافي في إطار الكينونة الإسلامية على أنها أمة. وبذلك تكون قد مهدت لإبداع ثقافة الوحدة الجديدة من خلال إبراز هوية المطلق الوحداني على انه كائن الإيمان الحق والسعي لتجسيده في القول والفعل، باعتبارهما معيار الإيمان. وتحول الإيمان إلى معيار الرؤية المتعمقة العقلية والروحية للانا الإسلامية في انتمائها للأمة. فهي العملية التي لازمت تحول القبيلة إلى جماعة والقومية إلى أمة (إسلامية) ورفعتهما كلاهما (الجماعة والأمة) إلى مصاف المرجعية الاجتماعية الروحية.

إن هذه المقدمة العربية في وحدة الثقافي والقومي، التي ساهمت في صنع المكونات الضرورية للحضارة، لم تصاب بعطب كامل، بما في ذلك في مراحل غياب فعاليتها أثناء السيطرة التركية. فقد أبقت هذه السيطرة على هلامية الوحدة الإسلامية، لكنها أفرغتها من محتواها الاجتماعي والروحي والثقافي. لقد ظلت عائمة في سماء الأيديولوجيات القومية المقنّعة. لهذا لم يكن بإمكانها إبداع ثقافة بالمعنى الدقيق والسليم للكلمة. لقد أدى ذلك إلى اضمحلال المكونات العربية في

الثقافة الإسلامية وتحولها إلى قيود مكبلة لكل انطلاق ثقافي حي. وذلك بفعل تحولها التدريجي إلى مذهبية ميتة ومؤسسات خاضعة للاستبداد المركزي.

فقد أدى توسع وترسخ السيطرة التركية إلى إفراغ الثقافة العربية من محتواها الخاص، وألبسها لباس الانتماء الإسلامي الفارغ. وهو تناقض كان لابد له من أن تصطدم به كل حركة فعلية تسعى لاستثارة واستعادة روح الإسلام الحق، أو استعادة عروبة الخلافة كنظام دولتي للعرب. وذلك لأنهما كلاهما يستلزم بالضرورة رجوعا إلى مصادر الثقافة الإسلامية ومرجعياتها الكبرى، أي إلى نصوصها وتقاليدها العربية الإسلامية. وهو رجوع يصطدم بالضرورة بمعوقات سياسية. وذلك لان الانقطاع الثقافي العربي بحد ذاته لم يكن نتاجا لهيمنة "الإسلام التركي"، بوصفه أيديولوجية الاستبداد العسكري، بل وبفعل الانقطاع المدمر للدولة العربية المركزية (الموحدة).

فقد كان "الإسلام التركي" إسلاما جهولا ومتزمتا ميز الأيديولوجية التركية في مراحل سيطرتها المتأخرة. إذ لم يكن هذا الإسلام قوميا بالمعنى المعاصر، مع انه تأثر بها إلى درجة كبيرة جدا. مما جعل منه أيديولوجية منافية بطبيعتها لحقيقة الإسلام ورؤيته الثقافية لماهية الجماعة والأمة. وهو سبب انحلال الثقافة الإسلام زمن السيطرة العثمانية. فقد كانت العثمانية نتاجا لوحدة البداوة التركية والمكر البيزنطي. مما أدى بها إلى إهمال قيم الثقافات الكبرى (اليونانية والعربية والفارسية). وفي هذا أيضا يكمن سر عداوتها النفسية لشعوب المنطقة ككل، بما في ذلك في الزمن المعاصر. فقد أقفلت على نفسها رتاج الانغلاق القومي و"مآثر" انتصاراته الزائفة، بينما أبقت على نوافذها مفتوحة من خلال شيوخ الدين. وقد اهلك ذلك في آن واحد قوة الاجتهاد المنهوكة وروح الإسلام الثقافي. وهي نتائج تكشفت بكاملها في السلوك السياسي للعثمانية المتأخرة تجاه العالم العربي عند تخوم القرن التاسع عشر – العشرين.

لهذا حالما بدأت تتبلور إمكانية الاستقلال السياسي للعالم العربي، أي رمي حراشف أيديولوجية الإسلام التركي، فان الرجوع إلى الماضي وتأمل الذات اجتمعا بالضرورة في مواجهة وعي الذات القومي والثقافي. وأصبح الرجوع إلى الماضي أسلوب تثبيت وتعميق وعي الذات. ومن الصعب حصر ذلك في نفسية التعويض التي رافقت سبات القرون الخمسة للذات العربية الموحدة، إلا أنها احتوت عليها بالقدر الذي كان يؤجج في الوعي التاريخي حماس التحدي للمستقبل

المجهول. لهذا حدد الرجوع إلى الماضي بالضرورة استنهاض القدر الممكن من عقلانية التراث.

وتبلورت هذه العقلانية في حمية الاستعلاء التاريخي على التاريخ الواقعي. بمعنى تضخيم وعي الذات المعاصرة على أرضية خوائها السياسي والثقافي. ولم يكن هذا الواقع الحافز الوحيد وراء عقلانية المواقف من التاريخ والتراث، بمعنى استثارتهما بالصيغة التي يمكنها خدمة مهمات الفعل المتسامي في مساعيه صنع النظام العربي الجديد بحيث يصبح بديلا واستمرارا وتحديا للنظم التي صنعتها حضارات الماضي والقرنين التاسع عشر والعشرين الأوربيين.

فقد كان للعقلانية أيضا تقاليدها الخاصة في التراث العربي الإسلامي. وبالتالي ارثها العريق في التراث. فقد كانت هي حصيلة تجارب تاريخية وفكرية هائلة. وإذا كان من الصعب حصرها بمرحلة دون أخرى، فان ذلك لا ينفي تبلورها التاريخي الأول بوصفها منظومة تلقائية ارتبط نشوءها وتطورها مع نشوء وتطور الدولة المركزية للعرب المسلمين. حقيقة أن ذلك لا ينفي تضمن الوحدانية الإسلامية بحد ذاتها العناصر العقلانية، رغم أن التوحيد الاجتماعي – التاريخي هو خطوة إلى الأمام مقارنة بالتجزئة بغض النظر عن غطائه الأيديولوجي. وإذا كان هذا الافتراض يثير التباسا جديا في حالة امتحانه أمام تجارب "التوحيد الاستبدادي"، إلا انه يظل افتراضا له قيمته المؤثرة في الوعي العربي المعاصر، بفعل ما للتوحيد العربي الإسلامي الأول من أثر شامل في الكينونة الثقافية للعرب أنفسهم.

فقد كانت هذه الكينونة وثيقة الارتباط ببنية الفكر والتفكير العقلي الإسلامي، أي بالصيغة التي رافقت تكون قضاياه ومعضلاته وحلوله. مما أعطى لها أصالتها، التي طبعت معاييرها وتقييمها وكلماتها وحددت لدرجة كبيرة صيغ تفكيرها وممارستها الاجتماعية. ونعثر على ذلك في تعدد مدارسها وفرقها واختلافاتها العلمية والعملية من خوارج ومرجئة، وجبرية وقدرية، ومعتزلة وأشعرية، وسّنة وشيعة. وهو تعدد تكون في مجرى تفتح مصادرها المشتركة. فقد كانت هذه المصادر أيضا الخلفية التي نمت عليها وحدة الصراعات والاختلافات وتنوع الفرق. وهو صراع واختلاف احتوى بذاته على عناصر الوعي العقلاني المتعمقة، التي أسست بمجموعها ثقافة الحدود، باعتبارها الثقافة المميزة لعالم الإسلام في عصور ازدهاره.

إن العقلانية التي أبدعها التطور التاريخي للخلافة لا تتطابق مع صيرورة تفكيرها العقلي. لكنها تحتوي عليه بوصفه المقدمة الضرورة للعقلانية، التي هي ليست كيانا مستقلا بذاته. كما أنها ليست الملجأ الوحيد للعقل. إلا أنها ملجأ الفعل المتسامي في منظوميته المرنة وواقعيته الاجتماعية والأخلاقية. وهي مكونات تشكل معالمها الثابتة، التي لها أصولها المتميزة في ثقافة الإسلام الأولى، أو ما أسميته بثقافة الحدود، باعتبارها ثقافة الوسط والاعتدال.

غير أن ذلك لا يعني تضمن الإسلام إياها على هيئة عناصر غير قابلة للتغير والتحور، بقدر ما يعني ذلك احتواء عليها بوصفها عناصر ربطت تاريخيا حقائق الانتماء للوحدانية وصيغ تحقيقها الواقعي، مثل وحدة الديني والتاريخي بالقدر الذي يعني عدم امتلاك الدين للتاريخ، كما تجسد ذلك في وحدة الدين والدنيا والديني والدنيوي. فقد احتوت هذه الوحدة في واقعيتها وفاعليتها وأثرها اللاحق على معالم الاعتدال، لأنها سعت إلى ربط ما ينبغي ربطه باعتباره واجبا ونموذجا امثل كما هو جلي في ربط الدنيا بالآخرة، والظاهر بالباطن، والإلهي بالإنساني، والنص بالاجتهاد. وبمجموعها هي مكونات لعلاقة الديني والدنيوي كما نعثر على نماذجها الأكثر رقيا في منظومات الفكر الإسلامي ككل.

فالعقلانية يبدعها الفكر لا الممارسة. لان العمل في مجرى ممارساته اليومية يكشف عما في الفكر من قدرة على التنظيم والترتيب والنقد والمعارضة. انه يشذب ممارساته لكي يصوغ استنادا إليها حدودها الجديدة، كما هو جلي في نفي الغلو، بما في ذلك إخراج الغلاة من دائرة الإسلام. وعبر ذلك لسعي لربط العقل بالنقل وتأسيس فضيلة العدل والاعتدال والوسط، بوصفها التجلي الملموس للعقلانية.

وهي ممارسة لم تكن على الدوام سليمة، بما في ذلك من حيث انعكاسها في منظومات العقائد وصراع الفرق. إذ لم يكن هذه الإخراج معزولا عن المصالح السياسية واحتراب القوى الاجتماعية ونفسية المذاهب الضيقة ومع ذلك استطاعت الثقافة الإسلامية أن تتجنب الإلصاق السريع والمفتعل لوصمة الغلو من قلوب ونفسيات والسن قواها المتصارعة من خلال بلورة مفهوم وممارسة ومؤسسة الإجماع، إلا في الحالات التي بلغت فيها الفرق "تجانسا" في الغلو العقائدي والاجتماعي والسياسي. وهي ظاهرة يكشف التاريخ عن جدواها العملية والأخلاقية، ومن ثم عقلانيتها الراسخة. وذلك بفعل محاولاتها قطع دابر الغلو والتطرف. إذ لم يكن الغلو في الواقع سوى التطرف الجذري (الراديكالي). ومن ثم

فان الإجماع على إخراج الغلاة من دائرة الإسلام كان يشير بحد ذاته إلى عقلانية الممارسة نفسها وعقلانية استيعابها لمنطق الوحدة وصراعاتها. فالغلو لا يصنع وحدة.

لكن هذه التقاليد العقلانية، التي تمثلت بذاتها عناصر الفعل المتسامي في المنظومات المرنة وتصوراتها وأحكامها الواقعية والاجتماعية والأخلاقية، لم تكن قادرة بحد ذاتها على أن تكون المصدر الوحيد لما أسميته بوحدة الرجوع للماضي وتأمل النفس.

إلا أن إدراك ضرورة هذه الوحدة كان يتضمن في بداية القرن (العشرين) على النموذج الأكثر عقلانية لإزالة تناقض القومي والثقافي بالنسبة للعالم العربي. بمعنى أسلوب التمثل الجديد للعقلانية، والرؤية العقلانية لذاتها. ومن ثم الرجوع إلى التاريخ الموحد، وبالتالي إدراك وحدة التاريخ العربي في كليته على انه المقدمة الضرورية لوعي الذات. وهو فعل تسامى في منظومته المرنة وواقعيته الاجتماعية والأخلاقية مع مهمات إدراك الأنا التاريخية، باعتبارها كيانا ثقافيا، أو تأمل الأنا الثقافية باعتبارها التعبير التاريخي عن واقعية قدراتها العقلية. وقد استلزم ذلك بالضرورة تأمل جذورها وأفعالها، أي رؤية حقائق وجودها وأصولها وإمكانياتها.

وفي مجرى هذه العلمية برزت بالضرورة مهمة وعي الذات، بوصفه التعبير اللطيف عن خشونة الأزمة ومحاولة تذليلها. وهي مهمة افترضت في حدسها للغايات تمرسها المرير في محاولات ومهاترات الخروج من "قدرها المحتوم"، أو مأزق وجودها الخاص.

وأدى توجيه هذه المحاولات في مسار العقلانية إلى تعميق وعي الذات. وذلك لأنه يفترض في هذه العملية إدراك موقع وفاعلية ووحدة العناصر الجوهرية في الوعي الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والحقوقي، وبالأخص رؤية الوجود الثقافي للذات التاريخية. ومن ثم إعادة لضم وحدته المنحلّة في نسيج إبداعه الدائم. مما يؤدي به بالضرورة إلى بلوغ عروة تمثله الحقيقي للحق والمعنى، وللحرية والاستقلال. وهي مكونات كان لابد منها، والتي لازمت صيرورة العقلانية الواعية لذاتها كنظام. مما يعطي لممثليها وأتباعها هيئة الاستقلال التام، باعتباره نعمة مطلقة. بمعنى تحولها إلى مرجعية كبرى لما يمكن دعوته بالاختمار الذاتي الدائم. مما يؤدي إلى قطع التقليد والاستلاب ومشاعر الاعتزاز المزيف بالخضوع

والدونية، أي كل ما يستثير بذاته طاقة الاستلهام الدائم لوحيه الخاص ومعرفته الخاصة ومشاعره الخاصة وأساليب تحسسه وتذوقه. باختصار كل ما لا يثير في ذاته ازدواجية المقارنة الأحادية بمثال غير ذاته. وذلك لان حقيقة العقلانية في موقفها من التراث تقوم أولا وقبل كل شيء في تحويله إلى مرجعية متسامية. أنها تستلزم نفي الاستعلاء المذهبي والنزعة النفعية المباشرة تجاه الماضي وثماره، وان تفترض بينها وبينه صلة الوجود من خلال البرهنة على أنها نفسها نفيا له. بمعنى تحويل التراث من كيان بذاته لذاته إلى كيان بذاتنا لذاتنا، عبر تحويله إلى مرجعية متسامية في الوعي الثقافي القومي. وهي قضايا لم يطرحها الوعي العربي بحدتها البالغة تلك إلا في بدايات القرن العشرين، كما نعثر عليه في أعمال رجال الإصلاحية الإسلامية ونشاطهم المتأخر بالأخص.

فقد أعار محمد عبده اهتمامه الأساسي صوب علوم الإسلام وعقائده الكبرى، بينما سعى الكواكبي لبيان انسجامها مع الرؤية السياسية والقومية التحررية المعاصرة. بينما جمع الأفغاني في كل واحد ما يمكن دعوته بمقدمة الأصالة الحضارية لعالم الإسلام والعالم العربي بشكل خاص. فهو الشخصية التي لم سلبها بريق الغرب وحكمته العلمية والعملية، لا لفرط إعجابه بقيم الإسلام وثقافته فحسب، بل ولأنه كان أدرى بحقيقة العقلانية الثقافية القائلة، بأنها غير قادرة على الفعل المبدع دون الاعتماد على قواها الذاتية. إذ بالقدر الذي واجه الأفغاني معضلة عصية على الحل آنذاك، فانه وضع بالقدر نفسه فرضية واقعية لبدائل العقلانية في العالم العربي عندما أكد على انه إذا كانت قوة الغرب وتطوره يعودان إلى تحرره من قيود التقليد ورجوعه إلى ما قبل النصرانية، باعتباره مصدر القوة والطاقة على اعتبار أن النصرانية الحقيقية هي نصرانية الرهبان، فان مصدر القوة والطاقة بالنسبة لنا هو الإسلام فقط. لأنه دين القوة والنشاط. وانه لا تاريخ لنا بمعزل عنه، أو لا تاريخ عندنا أكثر فاعلية واثر منه بالنسبة لتوحيد القوى وتثويرها.

وبغض النظر عن كل الملابسات المحيطة بهذا الفكرة، إلا أنها كانت من حيث مساعيها العقلية دعوة للسمو الذاتي، وفي واقعيتها المرنة تتضمن على رؤية تاريخية عن قيم و"منطق" الأصالة. إنها حاولت أن تؤسس لنوع من الوعي التاريخي، باعتباره الرابطة الحية لتحدي المجهول. كما تميزت بواقعيتها لكونها ارتبطت بقضايا الوجود السياسي والاجتماعي. وهو الأمر الذي كان يعطي لها

إمكانيـة التوسـع والتعمـق العقلانــي لـولا ثقـل الضـغوط السياسـية الاقتصــادية والعسكرية التي قطعت استمرارها، مع ما ترتب على ذلك من انحلال لإمكانية التوحد السياسي والدولتي للعالم العربي. مما أدى إلى إنهاك إمكانية استقلاله السياسي والثقافي الفعلي. وهو السبب الذي يفسر لحد ما نجاح "عقلانية الفطام التاريخي" في استحواذها على عقول وأفئدة الجيل الصاعد عند بدايات القرن العشرين.

فقد استطاعت عقلانية الفطام التاريخي أن تدرج ما اعتقدته نموذجا ضروريا من عقلانيات القرن في رؤيتها عن المثال الجديد في كل شيء. إنها خاطبت عقول جماهيرها بلغة مفهومة في مظهرها، لكنها لم تستطع أن ترد على أولئك الذين لم يفقهوا ما تريد قوله كما رد في يوم ما أبو تمام على سؤال معترض "لماذا لا تقول ما يفهم؟"، بكلمات "ولماذا لا تفهم ما يقال؟!". ولم يكن ذلك مصادفة. وذلك لان عقلانية الفطام التاريخي كانت بحد ذاتها رهينة بحثها عما يمكنه أن يكون مفهوما لها. فهي لم تبدع حديثا بالمعنى الدقيق للكلمة. لهذا كان رجوعها إلى الماضي هو أسلوب البرهنة على نزوعها النقدي لا سبيل الإبداع الذاتي باعتباره تلقائية حية. ومع ذلك أدت في سلوكها هذا إلى تعميق هوية التراث الثقافي وفاعليته الضرورية بالنسبة لوعي الذات. ولم يكن ذلك مربوطا بكوننا "شعب تراثي"، وذلك لان الجميع تتمتع بقدر ما معين من تراثها في كل فعل عقلاني وغير عقلاني، واعي وغير واعي، في يقظتها ومنامها. فهي ظاهرة تبرز في حالة صعود الأمم وإدراكها قيمة الماضي. أي عندما يكف الماضي عن أن يكون زمنا عابرا وأحداثا منقرضة، ويتحول إلى مصدر له فاعليته ومقدمة "أزلية" لوجودها المطلق. وذلك لان وعي الذات التاريخي ملزم في مجرى معاركه الذاتية ومع الآخرين على تأسيس معنى "الخلود" بوصفها قيمة ضرورية للفعل الحاضر والمستقبل. وهي قيمة لا يمكنها أن تتعدى حدود تحسس وتلمس التاريخ في بدايته ونهايته. وإذا كانت النهاية هي الحاضر والمجهول، فان البداية ليست غير الفرضيات الضرورية لتحقيق القيم الكبرى. وإلا فان الجميع تشترك بأصولها الهمجية الأولى. بينما يشترط وعي الذات التاريخي إعلاء الوجود التاريخي للأمم نفسها. وفي هذا يكمن التعارض النسبي بين الرؤية التاريخية القومية وعقائد الأديان العالمية. إلا انه تعارض مجرد. بمعنى انه عرضة للامتلاء بمضامين

مختلفة بالارتباط مع موقع الأمم وكيفية وجودها في منظومة "الأممية" الدينية منها أو العقائدية أو السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية أو مجموعها.

فعندما استراحت أجساد العرب المسلمين الأوائل من معارك فتوحاتها المترامية، وأفلحت في إقامة دولة الخلافة، فان شرط تطورها الثقافي قد استثار حفيظة الذاكرة التاريخية بالصيغة التي وجدت نفسها ملزمة بالرجوع إلى ماضيها. ولم تعق "جاهلية" الماضي عن تحولها إلى مثال الشعر والبلاغة والكرم والسخاء والشجاعة والمروءة والصبر وما إلى ذلك. بمعنى استمداد الخصال التي المعبرة عن وحدة الروح والجسد، التي عبّرت في آن واحد عن تناسق تطورها وسيطرتها الفعلية على ذاتها. وإذا كان ذلك الرجوع ضروريا، فلأنه افترض في الماضي مقدمات فتوحاته العسكرية وسيطرته السياسية وبهجته المعرفية. وهو واقع حدد أيضا مسار الوعي التاريخي والعقلاني العربي الحديث والمعاصر في نظرته لنفسه. وذلك لان تناهي استعداده الذاتي وحدوده الهزيلة أحيانا استثار في آن واحد مشاعر العودة إلى الماضي، باعتباره تراثا غير متناهيا، ومشاعر تجاوزه من خلال القفز على وجودها. وهو تناقض له مقدماته ليس فقط في موقع الأسلاف في الوعي العربي وتقاليد العريقة، بل وفي أثره الملازم للنهضة العربية الحديثة وتبلور وعيها السياسي والقومي. فللتراث العربي الإسلامي امتداده الزمني وتنوع مجالاته وأصالته وعمق رؤيته وحلوله لمعضلات الملك (الوجود الطبيعي) والملكوت (الماوراطبيعي)، ما يجعل منه بالضرورة قوة لا تنفد. لهذا لم تؤد كل المحاولات العديدة لاستنفاد طاقته وتصوير خروجه عن المعاصرة، ما هو إلا محاولة صنع وهم جديد في زمن موهوم. وذلك لأنها محاولات تؤدي بالضرورة إلى صنع أوهام جديدة. وذلك لان فرضية كهذه عاجزة عن البرهنة على قيمتها التاريخية. ثم أن التجارب التاريخية للأمم الأكثر تحررا تكشف عن أنها أكثر ارتباطا بتراثها. وذلك لأنه يعطي لها إمكانية تحسس حدودها الذاتية ويجعلها بالتالي "طبيعية" و"معقولة" لنفسها وللآخرين.

***

لقد كانت وما تزال الصفة السائدة في الوعي العربي وذهنيته الثقافية تقوم في تخبطهما الدائم في أزمة الوجود والوعي. وليس الجدل الحاد الذي لف اهتمام الجميع منذ ستينيات القرن العشرين حول مفهوم وفكرة وواقع الأزمة سوى الصيغة الظاهرية لهذه الحالة. فقد كان الاهتمام بقضية الأزمة خطوة جدية فيما يتعلق بتعميق الوعي النقدي ووعي الذات التاريخي والثقافي العربي، إلا أنها ظلت، كما هو الحال بالنسبة لكل التراث الفكري في النصف الثاني من القرن العشرين، جزء من ولع الأيديولوجيات والصراع السياسي المتحزب. من هنا تقلب المفاهيم والمواقف وليس تأسيسها وتوسيع مداها النقدي. وهذا كله في الأغلب نتاج ضعف أو انعدام التفكير النظري العميق فيما يتعلق بتاريخ الإشكاليات الفعلي للعالم العربي. الأمر الذي أدى إلى ما يمكن دعوته بمساهمة الجميع كل على قدر ما فيه من حمية إلى توسيع وتعميق مدى اللاعقلانية باسم العقلانية نفسها أو بالضد منها. واشترك فيها بقدر واحد، رغم الخلاف والتضاد الظاهري، "اليسار واليمين"، والقومي والاممي، وأهل الحداثة والسلفية، إضافة إلى كل مدارس التقليد من ليبرالية واشتراكية و"علمانية" وما إلى ذلك.

غير أن النصيب الأكبر لتخريب العقلانية وإثارة الأزمة الفعلية وإغلاق آفاق التطور التاريخي للعالم العربي المعاصر، كان من نصيب الفكر القومي وسياسته العملية. وقد كانت تلك مأساة هذا الفكر والعالم العربي ومفارقته المجنونة. لكنها معقولة من حيث مقدماتها وخاتمتها حالما يجري النظر إليها ضمن سياق الصيرورة الحديثة للعالم العربي بمعايير الفلسفة الثقافية وتاريخ، أي تلك التي تكشف عن سر هذا التخريب المتوقف على انعدام الرؤية الفلسفية والمستقبلية لتذليل بقايا المرحلة الدينية السياسية في الوجود والوعي العربي الحديث. فقد كانت هذه المهمة الجوهرية للفكرة القومية أول وقبل كل شيء، كما أنها مهمتها النظرية والعملية مقارنة بغيرها من الاتجاهات والتيارات.

إن انعدام هذه الرؤية الفلسفية المستقبلية قد أدى إلى أن تتحول الفكرة القومية في البعث على سبيل المثال إلى عبث للفكرة العربية. وليس مصادفة أن تبقى الشخصيات القيادية في هذا النمط من الأحزاب والتيارات جزء من الماضي وليس حاملة للفكرة المستقبلية. وفِي ظل انحلال وتفسخ المرجعيات المتسامية للوعي الديني السياسي، يصبح الانتقال بقيادة هذه القوى إلى المرحلة السياسية الاقتصادية أشبه بالمستحيل. وليس مصادفة أن يجري وصولها إلى السلطة من خلال المؤامرة والمغامرة وليس نتاجا للتحول البنيوي في الوعي الاجتماعي السياسي وقاعدته الاقتصادية والعلمية. من هنا بقاء هذه التيارات والأحزاب وقادتها مجرد أفراد وجزئيات عاجزة عن التحول إلى منظومة اجتماعية سياسية. الأمر الذي يودي بالضرورة إلى إفراز مختلف إنزيمات وهرمونات القمع والفردية الضيقة حال وصولها للسلطة، وذلك لانها فردية وجزئية بحد ذاتها، وليست نتاج التراكم الطبيعي للفكرة القومية والاجتماعية. الأمر الذي كان يحدد سلوكها التجريبي الخشن بمعايير المؤامرة والمغامرة. من هنا غلبة نمط "التنظير" والعمل بمعايير وأساليب ما قبل القومية الحديثة. بحيث أصبح عندها الإرهاب والرعب وسيلة تجميع الكل الفارغ للأفراد، ومن ثم إلغاء أية إمكانية لتأسيس وترسيخ مبادئ وقيم الانتقال الضرورية للمرحلة السياسية الاقتصادية بوصفها منظومة متكاملة، وبالأخص فكرة الحرية والنظام الشرعي والعقلانية السياسية، مما أدى بالضرورة إلى إهمالها عناصر العقلانية الاجتماعية والثقافية، اي كل ما يدخل ضمن سياق الفكرة الفلسفية عن الاحتمال العقلاني للبدائل العملية المستقبلية.

غير أن ذلك لا يعني اقتران و تلازم اللاعقلانية بالقومية، أو القومية باللاعقلانية. كل ما في الأمر أن الاتجاهات القومية العربية، التي رافقت ومثلت ازدهار الراديكالية السياسية منذ عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، لم تمتلك أسسها الفكرية، وبالتالي لم تستطع التأسيس العقلاني لوجدانها الخالص. فقد كانت في اغلبها خليطا من تجارب وعي الذات الألماني والفرنسي. لهذا لم يكن بإمكانها إدراك ذاتها كقوة سياسية فاعلة. فقد كانت الفكرة القومية الألمانية والفرنسية شكلا من أشكال وعي الذات القومي والسياسي. واستندتا إلى أسس متينة من تطور التقاليد الفلسفية السياسية. فقد مهدت العلوم التاريخية والفلسفية الطريق لوعي عناصر الوحدة الألمانية وضرورتها. بحيث رفعتها لاحقا من حماسة وشاعرية فيختة إلى مطلق الوعي الفلسفي والتاريخي عند هيغل. إذ ليست فسلفة هيغل

المجردة في الواقع سوى تعبير عن حقائق الوجود الألماني ووقائعه. وبالتالي كانت تمثل ما في أعماق النخب الفكرية والسياسية من مشاعر الوحدة والانبعاث. بينما كانت الفكرة القومية الفرنسية وليدة تقاليد التنوير والثورة، أي أن لها رصيدها التاريخي والفكري والسياسي العريق.

أما الفكرة القومية العربية، فقد نشأت من فراغ، بمعنى أنها كانت تخلو من مقومات وجودها الواقعي، اللهم باستثناء إرادتها الوجدانية، باعتبارها استحواذا لمشاعر المصير. وهي مشاعر لها شاعريتها، لكنها كانت تفتقد ليقين مؤسس فكريا على هيئة منظومة كبرى لها مبادئها وأصولها. وهو الأمر الذي أدى بها إلى الانهماك الشديد في ميدان السياسة ودون أن تؤسس له في نفس الوقت بصورة نظرية منظومة. وقد أنتج ذلك فيها حب الفعل على انه إرادة. مما استثار بدوره نفسية المغامرة، وبالتالي طمس فيها طاقة الروح الاجتماعي وضرورته لجوهرية بالنسبة للفكرة القومية. مما الزمها بالضرورة معادة العقل ومواجهته بكافة السبل، ومن ثم تغييب عناصر العقلانية الاجتماعية فيها وفي أفعالها ومغامراتها السياسية. وتجلى ذلك بوضوح في مواقفها المباشرة والجدية والسطحية من التنوع الاجتماعي والتعددية السياسية والثقافية، واستبدالها بشعار الوحدة وابتداع أساطيرها المذهبية الضيقة. فقد وجدت في الوحدة ضرورة، وبالتالي فعلا. أما مطابقتها بين الضرورة والفعل فقد أدى إلى صنع نفسية الإرادة المغامرة على أنها قدر لابد منه! وحالما استحوذت هذه النفسية على أولويات السياسة، جعلتها مجرد أسلوبا للقوة.

أدى استفحال عناصر القوة إلى اعتبار شعار الوحدة نظاما بحد ذاته. لهذا جرى إهمال فكرة النظام بوصفه عقلانية سياسية. ومن ثم جرى الاستعاضة عن ضرورة النظام بنظام الضرورة ورموزها في القوة والبطش، والحماسة والتضحية، والدماء والمصير، والقضاء والقدر، والموت والحياة، والبعث والسقوط، والانهيار والصعود. أي في كل ما يمكنه أن يدغدغ مشاعر الجسد ويستثير كوامنه المباشرة. فقد كانت الفكرة القومية العربية أقرب إلى جسد الثقافة منها إلى روحها. ومن ثم كانت اقرب إلى مظاهر تمثيل وعي الذات القومي في صيغته العملية السياسية منها إلى تمثيله الاجتماعي - الثقافي - السياسي. مما أفرغها من محتوى الإدراك الفعلي لقواها الذاتية. كما أنها أضعفت إلى درجة الوهن شبه التام فاعلية المكونات الاجتماعية والثقافية العربية. وهي نتيجة لم تكن

معزولة عن اغتراب الفكرة القومية في عالم لم يتصير بعد في مكوناته التي ادعت تمثيلها، بمعنى عدم تكاملها في الأرض واللغة والدين والتاريخ. إذ لم تتخذ هذه المكونات ولم تتلاحم كروابط واضحة المعالم في العمل، كما انه لم يجر التأسيس لها نظريا ضمن منظومة فلسفية متجانسة. وكان السبب الرئيس في ذلك يعود إلى أن المذاهب القومية العربية المعاصرة لم تستمد أصولها من جذورها الثقافية، وبالتالي أفقدها الارتباط العضوي بأصولها الاجتماعية والثقافية، بوصفها مكونات جوهرية بالنسبة لوعي الذات القومي.

إن المبادئ الأساسية المعلنة من تراب ولغة وعنصر ودين لا تحتوي بحد ذاتها على قيم عقلانية. أما المكون الوحيد الذي يمكنه أن يجعل من أفعالها وظائف عقلانية فهو ربطها المنظومي في تاريخ ثقافي مشترك في إعلاء وتمثل مرجعيات كبرى. فهي الرابطة الوحيدة القادرة على تأسيس عقلانية اجتماعية ثقافية قومية، ومن ثم ترسيخ الأصول والمبادئ العلمية والعملي لوعي الذات القومي. وإلا فأنها ستكون عرضة لاختزان كل الهواجس القلقة وبربرية المنازع والنوازع في ظلامها اللاعقلاني. وهي نتيجة نعثر عليها فيما أدت إليه الراديكالية السياسية القومية بعد اغتصابها للسلطة. آنذاك وجدت نفسها مضطرة تحت ثقل لاعقلانيتها المستترة والدفينة إلى العمل بحمية لا تحسد عليها إلى الاستعاضة عن الفكر المستقل في بحثه عن الحقيقة والتأسيس لها في كافة جوانب الحياة إلى استقلال الفكر عن تناول المشكلات والإشكاليات الجوهرية والواقعية للوجود العربي. وبالتالي إهمال التاريخ القومي للماضي والحاضر والمستقبل. ولم يكن ذلك نتيجة لعدم إدراك قيمة التاريخ ومعناه، بقدر ما كان نتاجا لغياب وعي الذات الحقيقي. وهو غياب جرى تعويضه أيديولوجيا (مذهبيا) بمختلف صيغ تزييف وتزوير التاريخ ووضعه في تطابق مع كلمة الأمة. وإذا كان مفهوم الأمة العربي والإسلامي له كيانه الثقافي والروحي المتصير ضمن أصول ومبادئ مرجعيات كبرى متجانسة، فان لم يتعد في الأيديولوجيات الراديكالية السياسية القومية أكثر من دعاية فجة للاستعاضة بها عن فقدان النظام والانتماء الثقافي الفعلي للتاريخ العربي.

لهذا شددت الراديكالية السياسية القومية في شعاراتها وممارساتها على ضرورة تحويل الكيان التاريخي للأمة إلى مطلق صيرورتها الدائمة وليس بالعكس. وهو تحويل له مقدماته وأسبابه في هامشيتها الاجتماعية والثقافية. من هنا

كان ولعها بالتاريخ الصيغة المقلوبة لامتهانها إياه. فقد جعلت منه خادما وضيعا وألزمته بتقديم كل علامات التعظيم والتبجيل والاحترام لأقزام وأراذل وأوباش! أما علاقتها "التاريخية" تجاه شعوبها فقد تحولت إلى مقامرة شحيحة! وحالما وجدت نفسها مضطرة للإفلاس، فإنها أخذت باغتصاب كل ما يمكن اغتصابه على انه "خراجها" الشرعي. وعندما تشعر بلذة الأخذ اكثر، فإنها تسعى لتحويل المجتمع إلى قطيع "ذمي" تطلبه بجزية الولاء التام مقابل وجود كل فرد منه في "مسقط رأسه". وهي السخرية التي دفع العالم العربي فاتورتها الأولى عام ١٩٦٧ والثانية عام ١٩٩٢.

وبغض النظر عن ندرة من كان يعي بوضوح متعمق مصادر اللاعقلانية الآخذة في السيطرة على العالم العربي، فان انعكاسه مع ذلك بدأ يدب في المكونات الأساسية الفاعلة للوعي الثقافي العربي، بالأخص في ميداني الأدب والسياسة. وهما الميدانان اللذان أخذت تتجمع فيهما عناصر النزعة النقدية الجديدة في مواقفها العقلانية من النفس. وأخذت موجة النقد تتوجه نحو حل معضلات التراث التاريخي والسياسي الفعلي عبر البحث أيضا عن بدائل اجتماعية وثقافية وسياسية، كما هو الحال في كتابات عبد الله العروي وعلي احمد سعيد (أدونيس) ومهدي عامل. وبغض النظر عن تباين واختلاف هذه الاتجاهات من حيث أساليبها وطرقها في تناول القضايا العامة، إلا أنهم اشتركوا جميعا في استلهام التاريخ السياسي الفعلي في محاولاتهم النقدية لتخطي ما دعوه بالأزمة، التي تطابقت في مفاهيمهم مع تجارب الانهيار والسقوط التي أدى إليها "النظام العربي" آنذاك. وهي أزمة أو مأزق فعلي لم يكن من السهل رؤية آفاقه آنذاك بطريقة متشابه أو موحدة. لهذا كان الانهماك في التعامل مع مقدماته التاريخية والسياسية والعقلية (الذهنية) الصيغة الأكثر إثارة بالنسبة للروح النقدي المتصاعد، الذي وجد في تاريخ الماضي والمستقبل التعويض النظري والعملي عن غياب التاريخ الآني.

وقد كان ضغط المستقبل قويا بسبب خناق الأزمة، الذي بلغ ذروته فيما بدا انحلالا للعالم العربي ورجوعا إلى ما بدا منذ أمد قريب مرحلة قد جرى تجاوزها، أي التجزئة وانهيار إمكانية بناء نظام حكومي واجتماعي وسياسي. وهو سر الحمية التي ميزت الوعي الاجتماعي والسياسي والأدبي الفاعل للبحث عن روابط جديدة تربطه بكل ما له علاقة بالمستقبل. وأصبح المستقبل بالتالي الحافز القائم وراء النزعة النقدية "لفلسفة الأزمة". من هنا الاهتمام المفرط بالتراث والرجوع

إليه في نقد المعاصرة. لكنه كان رجوعا أقرب إلى التشفي منه إلى الاستلهام. وهو السبب القائم وراء عدم تخطي اطروحات العروي في {العرب والفكر التاريخي) حوافز الدعوة الملحة على أهمية العقلانية المتسييسة، كما نراه في محاولاته جعل تاريخ التطور الأوربي بدءا من عصر النهضة حتى الثورة الصناعية نموذجا أرقى وامثل للخلاص من التبعية والتخلف بالنسبة للعالم العربي. وهي نفس الحوافز التي نعثر على صداها المتعمق والجديد في {الأيديولوجيا العربية المعاصرة} من خلال دفاعها عن عقلانية ونقدية الماركسية. وقد كان ذلك في الإطار العام خطوة جريئة إلى الأمام بالنسبة لتعميق وعي الذات النقدي ورفعه إلى مصاف المطلب التاريخي السياسي للعالم العربي ككل. وذلك لأنها لم تحصر مواقفها النقدية ضمن حدود القطرية والطبقية الضيقة، كما لم تهملهما بجفاء وقسوة الغطرسة القومية المجردة. على العكس أنهم حالوا إدراجها كمكونات ضرورية بالنسبة للكل العربي.

وهو اتجاه عمقت الماركسية العربية بعض جوانبه في مختلف ميادين الحياة وبالأخص بعد عام ١٩٦٧. ولعل محاولة علي احمد سعيد (أدونيس) من بين أكثرها بلاغة في مساعيها النظرية والإبداعية آنذاك. فقد وضع أدونيس مهمة الإبداع في صلب النقد الأدبي، أما غاية الإبداع فينبغي أن تقوم في التعبير عن معالم "الثورة الدائمة" وآفاقها. وهو أمر ممكن من خلال تهشيم البنية التقليدية للوعي، بوصفها مجموعة قيم للثبات والجمود، واعتبارها نقيضا لقيم التغير والتبدل. وهي مساعي كانت تعبر عما يمكن دعوته بالثورة المخذولة في العالم العربي.

إن الصورة العامة ودقائقها التي يقدمها أدونيس تستند أساسا إلى منطق النقد الذي لا هوادة فيه! وهي نزعة لها أصولها أيضا فيما سبق وان طرقه العروي في محاولاته إبراز هوية للماركسية، باعتبارها النظرية النقدية الأعمق والاشمل للغرب المعاصر. وهي فكرة لها أسسها وبراهينها في نظريات البراكسس ومدرسة فرانكفورت. وهذه بدورها كانت تستند إلى ماركس الشاب وفوضوية باكونين وهيغليات الشباب. ولم يكن الرجوع هنا إلى ماركس الشاب مصادفة، وذلك لحيوية آراءه، وبالأخص منها ما يتعلق بتذليل الاغتراب بمستوييه المجرد (النظري) والواقعي (الاجتماعي). وهي عقبات وجدت النزعة النقدية فيها على الدوام عقبات كأداء أمام التقدم الإنساني. وبما أن التقدم هو الميدان الارقى للحرية، لهذا كانت

نزعة التوليف بين العناصر النقدية والراديكالية للماركسية والبنيوية في إجراء مسح للواقع العربي بصفته كيانا ثقافيا – ذهنيا.

حيث وضعت هنا للمرة الأولى مهمة تشريح الدماغ العربي ورؤية ما يجري فيه وكيفية ما يجري فيه من عمليات مرذولة في العقل ومقبولة! لهذا لم يعن الانهماك في إبراز أولوية العلم والقيمة الأدبية والفنية والجمالية في الإبداع بحد ذاته، سوى الصيغة الأكثر تجانسا للوقوف على أرضية يمكن من خلالها مواجهة ومصارعة قوى وتيار الثبات والجمود في الذهنية العربية. وهي مقدمة استلزمت إدراج التراث في غمار جدلها وتفحصها من اجل التخلص في نفس الوقت من استمرار المستقل. وقد كانت تلك مقدمة ضرورية وملازمة لكل إبداع حرّ.

فقد واجهت هذه المدرسة في عقلانيتها النقدية مهمة تحليل الذهنية العربية، باعتبارها مصدرا للهزائم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وضعف إبداعها الحر والكبير. ذلك يعني أنها أرادت أن تدفع عجلة الحركة البطيئة والمؤلمة لاندثار الماضي بالصيغة التي تجعل منه كيانا منفيا. وبهذا تكون قد عمقت ما لم تفلح به الراديكالية السياسية القومية. إنها سارت في الاتجاه المعاكس من خلال التركيز على جذور وعيها القومي والاجتماعي الذاتي. لكنها لم تتعامل مع هذه الجذور حسب منطق التأصيل النظري الشامل لعقلانية، بل بمنطق الهدم الشامل لما اعتقدته منافاة للعقل. وهو "منطق" له معناه في ظل سيطرة نفسية الثورة المهزومة. وهو واقع اجبر "اليسار" و"اليمين" على استلهام لغة الماركسية من اجل النهوض مما بدا كبوة في "المسار الثوري". ونعثر على ذلك في فكرة أدونيس عن رفض ما اسماه بأدب الانعكاس، ودعوته إلى أن لا يكون الأدب أدب انعكاس أبعاد الثورة المتحققة، بل في ما يختزنه أو يشير إليه من أبعاد الثورة الآتية. أما في الواقع فقد كانت "الثورة" مهزلة تاريخية، بينما كان مستوى "تحقيقها" مثارا للسخرية والمرارة. وهو واقع كان يضغط باتجاه البحث عما يمكنه أن يكون تمردا عليه من خلال البحث عن صور "ثورية" في صعاليك الجاهلية وشعرائهم. ولا يغير من ذلك شيئا تصنيفهم بمعايير "السوسيولوجيا الطبقية"، باعتبارهم ممثلي "فروسية اللاانتماء". وهي "فروسية" لها معناها اكثر مما لها صداها الواقعي بالنسبة لإمكانية بناء منظومة من القيم الفاعلة، وذلك لافتقادها للوحدة الداخلية. بعبارة أخرى، أنها لم تكن قادرة على بناء رؤية عقلانية. لقد كان

ذلك شيئا اقرب إلى الإحساس الشاعري منه إلى روح الفيلسوف والمؤرخ ورجل السياسة. وتجلى ذلك بوضوح في "البحث عن المعنى".

فعندما يحلل أدونيس الشعر الجاهلي ويضعه في مقولات تأمله الفلسفي النقدي، فانه يصوغ لنا منظومة القيم النقدية الشاعرية، وذلك لأنه لم يسع لإبراز خطأ الجاهلية أو الجوانب المتعلقة بالمنحول والصحيح منه ولا حتى بتدقيق أبياته وقصائده، ولا في رفعها إلى مصاف النموذج الأعلى، ولا جعلها مصدرا تاريخيا ومعرفيا لشعر العربي، بقدر ما انه سعى لإبراز ما في شعر الجاهلية من وحدة لا مرئية ونظام مستتر في مواقفه من المعنى وتجليه المتنوع في المكان والزمان والحياة والموت والفروسية والبطولة والحب والطبيعة، باختصار في كل ما يمكنه توحيد الذات الإنسانية في إبداعها. من هنا محاولة أدونيس المتحمسة في إظهار عظمة الجاهلي في ثقته بنفسه، وجوهرية الإنسان في مشاعره وتأملاته، كما لو انه كان تجسيدا للفكرة القائلة، بان الإنسان هو معيار الأشياء كلها، وانه لا معنى لغير إرادة القوة، ولا يقين إلا بالنفس.، وان الحياة هي المظهر الحقيقي للشاعر والمشاعر، وانه لا ثبات إلا في الحركة، وان العمل والتغير هما أسلوبه وجوهره الحق. وذلك لأننا نعثر في الشعر الجاهلي وأشخاصه على نموذج برميثيوس في أساطير اليونان، وفاوست غوته. وليس مصادفة أن يدعو أدونيس أبو تمام بمالارميه العرب، وأبو نواس ببودلير العرب. طبعا أن أدونيس يدرك بان من الأولى قول العكس سواء من الناحية التاريخية أو القومية أو الحقيقة، لكنه عمل ذلك من اجل أن يقول لنا بحديث الشعراء العرب وحيوية أولئك الذين وضعوا وعملوا من اجل التغيير والتجديد، أي كل ما كان يفتقده العالم في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين. وهو الفقدان الذي وصفه أدونيس بالهوة بين الحياة والتفكير، التي وجد مقدماتها ومصادرها في طبيعة العلاقة بالتراث. بحيث وجد الصعوبة التي يواجهها الشعر العربي الجديد تقوم في تحديد كيفية الانسجام مع التراث العربي وبالاختلاف عنه في نفس الوقت.

من هنا وضعه مهمة إعادة ما اسماه ببناء الوحدة من اجل تجاوز التناقض، ومن اجل أن "تكون حياتنا مقولة فكرنا وصورته". ولم يعن ذلك في الواقع سوى محاولة إعادة بناء الوحدة الداخلية للوجود العربي ككل. إذ لا يعني الشعر هنا سوى حقائق التعامل مع النفس في إبداعها، بوصفها كيانا مبدعا "ولحظة الأبد الدائمة في التاريخ" و"وحدة الماضي والحاضر في الخلق الجديد"، التي تستثير

بدورها رغبة التحرر من قيود الثبات. فمن وجهة نظر الحدس الشعري كان تناقض الثبات والغير تعبيرا عن نعنى يتعدى مقاييس المعاصرة وحدودها. ومن وجهة نظر المعاصرة كان لمعنى الثبات والتغير أرضية اجتماعية وسياسية. زهي ذات الحوافز التي حاول أدونيس تحليل بنيتها الذهنية في {الثابت والمتحول}.

إن البحث في عناصر ومكونات الثبات والجمود والتقليد كان على الدوام الحافز الرئيسي وراء الرؤية النقدية. أما الخطوة المتقدمة في مضمار العقلانية النقدية لأدونيس فإنها كانت تقوم في محاولته رؤية جذور التخلف واستشفاف آفاق البدائل بوصفها عملية إبداعية من خلال البحث فيما اسماه بجذور الكل الثقافي العربي. وهي مقدمة منهجية لم يجر طرحها في الثقافة العربية المعاصرة بتلك الحدة التي تناولها أدونيس. فقد كان اتجاهه النقدي يتمحور حول وصف وتحليل الذهنية العربية في تصيرها التاريخي ونقده إياها من خلال إبراز ونقد مختلف نماذج "مرجعيات التقليد" ومستوياتها القيميية والفكرية، كما وضعها فيما اسماه بالخصائص الأساسية الأربع وهي اللاهوتانية والماضوية والفصل بين المعنى والكلام والتناقض مع الحداثة. واعتبرها خصائص سائدة تتطابق مع ذهنية السلطة. وكان يقصد باللاهوتانية (على الصعيد الوجودي) نزعة مغالاة الفصل بين الله والإنسان وسيطرة التصور الديني لله على انه الأصل، مع ما ترتب على ذلك من إسقاط لهذه الرؤية على المجتمع في مفهوم الأمة، مما جعل من الإنسان كيانا مغتربا عن ذاته. وذلك لأنه أرجعه مع النظام إلى الأمة. وهو السبب القائم وراء تمجيد النظام الموروث ورفض الإبداع الحر. أما الماضوية (على الصعيد النفسي والحياتي) فالمقصود بها التعلق بالمعلوم ورفض المجهول. بينما يعني الفصل بين الكلام والمعنى (في اللغة والتعبير) هو تفضيل الخطابة على الكتابة وأرجحية القديم على الجديد (الله قديم، وقدم الجاهلية وما شابه ذلك). أما التناقض مع الحداثة (على صعيد التطور الحضاري) فيقوم في تمحور نفسية العربي وثقافته حول الماضي.

ومن هذه المقدمة انطلق أدونيس في "مشروع الهدم والبناء" النقدي. وأطلق على ذلك عبارة "ضرورة الهدم بأدوات البناء، والبناء بأدوات الهدم"، والتخلص من الإتباع والتقليد عبر استعمال أساليب البحث العلمانية والعقلية والتجريبية. والدعوة لشعار العمل والإبداع والتحرر والمستقبل. وهي شعارات يفترضها الفكر السياسي في أعماله المباشرة، إلا أن قيمتها العملية في النزعة النقدية العقلانية عند

أدونيس تقوم في محاولة استخلاص مقوماتها من نقده لتاريخ الذهنية العربية في كيانها الثقافي. أي ابتدأ من البداية الأولى التي أرساها الإسلام في أعماق الرؤية الثقافية العربية ألا وهي فكرة الأصل. وتتبع مسارها في مظاهر الدين والدنيا وفي اللاهوت الإيماني وأصول الفقه ومبادئ الدولة وانعكاسها في صراع التقليد والبدعة، السلف والخلف، الأوائل والأواخر، العقل والنقل. وقد أوصله التحليل المتشعب لهذه القضايا إلى استنتاج يقول بالطابع التقليدي المسيطر في الثقافة العربية منذ ظهورها حتى الآن. وان الثقافة العربية الإسلامية في مساعيها العملية هي ثقافة إجماعية لا اجتهادية، وأنها مؤسسة على الشرع لا على الحرية. ووجدت هذه الذهنية تعبيرها العملي النموذجي في سيطرة العنف والقوة والهمجية المنظمة. فالإجماع أصبح عنفا باسم الجماعة، والسلطة عنفا باسم الدين. وفيما لو تجاوزنا شاعرية هذه الأحكام، فان قيمتها العلمية تقوم في نزوعها النقدي، أما قيمتها العملية فتقوم في محاولتها ربط معالم العقلانية بالحرية بأوسع معانيها، باعتبارها حرية إبداع. وهي شاعرية تعكس البعد "الثري المنظم" المفقود، والمعوض برغبة تحقيقه المستقبلي. ومن ثم ليست هي سوى الرغبة بالبديل الشامل للشلل الشامل في الكيان العربي المعاصر. وذلك لان افتراض وجود قيما للثبات وراء حدود الثقافة هو القول بهويات فكرية مستقلة. وهي فكرة سليمة في حالة تتبع منطقها الداخلي بوصفها عملية تاريخية طبيعية. وذلك لان الثبات والتحول بحد ذاتهما يستلزم الإقرار بمنطق الوحدة المتصارعة. وبالتالي، فان كيفيات تجليها هو التعبير المناسب عن آلية إبداع الثقافة. وهي إشكالية مميزة لكل الثقافات الحية. أما بالنسبة لعالم الصيرورة العربية الإسلامية، فقد كان ذلك مربوطا بوحدانيتها لثقافية وليس بعناصر التجزئة المتصارعة بين قيم الثبات والتحول. لان الإقرار بذلك سوف يؤدي بالضرورة إلى تبسيط للتاريخ بحيث تتوازى في مجرياته مظاهر الحركات والأفكار، كما سيدفع بإرهاصات الفكر النقدي إلى الخوض في غمار التجزئة وإعادة إنتاجها في الوعي النقدي نفسه، رغم كل نيات الجهد المكتوي في بحثه عن هوية الكل الثقافي العربي.

لكن هذا التناقض نفسه هو الذي أعطى لآراء أدونيس قيمتها ووظيفتها الكبرى بالنسبة لتثوير جهود العقلانية العربية المعاصرة. ذلك يعني أيضا أنها لم تقترب من صياغة أسس الفكرة العقلانية بوصفها نظاما. وهي مهمة كان يصعب فيما يبدو تحقيقها، لان العالم العربي لم يكن قادرا حينذاك على قول قصائده الحية

بعد. من هنا كانت نقدية أدونيس تراثية المرجع ومستقبلية المنحى. وهو تناقض لم تكن النقدية الثورية في غلافها الماركسي آنذاك أن تلحظه بعد. وذلك لان محور ومدى اهتمامها ورؤيتها لم يتعد في الأغلب هواجس الرؤية الطبقية المبسطة والفجة، ولم تكن أزمة العالم العربي بالنسبة لها أكثر من أزمة اجتماعية اقتصادية وسياسية، وليست أزمة حضارية (أو ثقافية). وهي رؤية جاهد من اجل غرسها في الوعي الماركسي العربي آنذاك مهدي عامل، كما هو جلي في كتابه {أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية}. وهي رؤية أرادت إعادة الأمور الواقعية إلى نصابها الواقعي، وان تتعامل مع الحاضر بمنطق البراهين العملية. ومن ثم سعى لاستنطاق الواقع في وقائعه ومواجهتها وجها لوجه، باعتباره جزءا من تناقض الوحدة المغرية في احتراب القوى الاجتماعية والسياسية. وبهذا الإطار يمكن فهم فكرته القائلة، بان سبب تخلف العالم العربي يقوم ليس في بقاء الماضي في الحاضر، بل في أن الحاضر هو سبب بقاء الماضي. وهي فكرة تستند إلى مواجهة الضد بالضد أكثر من كونها فلسفة للوجود التاريخي العربي. وهو السبب الذي جعله يحارب منطق "البرجوازية العربية" فيما اسماه بتغليب منطق الإنشاء على منطق الأشياء. وهي معادلة لها مفارقاتها الخاصة في حال النظر إليها ضمن مسار العملية التاريخية لظهور العالم العربي المعاصر وتكون معالم وعيه الذاتي في القرن العشرين.

لقد استطاعت هذه الرؤية الاقتصادية والاجتماعية محاصرة الوعي العقلاني ضمن حدود وعي الذات الطبقي والسياسي، وسكبها بالتالي في قوالب سياسية ومذهبية عملية. وبهذا المعنى تكون قد استكملت وسارت في الاتجاه العام للتيار النقدي لعقلانية الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، من خلال توحيد نقد الوعي النظري والعملي (التاريخي والثقافي والسياسي)، بالشكل الذي استطاعت معه إثارة البحث في الأزمة وعن بدائلها. مما مهد بدوره إلى ترسيخ ما يمكن دعوته بعقلانية الأصالة وفرضيات البدائل الحضارية للعالم العربي.

***

الفصل الثالث: الموقف من التراث

إن إحدى الحقائق الجلية في تاريخ الأمم تشير إلى أن أكثرها حرية أكثرها التصاقا بتراثها الذاتي. والسبب يكمن في أن أكثرها حرية هو نتاج لارتقاء الذاتي، ومن ثم النتاج الملازم لما يمكن دعوته بالتقائية المنطقية للوعي بوصفه نقدا وتمثلا للتجارب التاريخية الذاتية. من هنا كانت ولا تزال وسوف تبقى قضية الرجوع إلى التراث وإعادة تمثله النقدي المقدمة الضروري بالنسبة للأقوام التي ارتقت إلى مصاف الأمم وأبدعت حضاراتها وانتكست، اي تلك التي مرت بمراحل الصعود والانحطاط، واجهت مهمة الارتقاء من جديد. والأخير عادة ما يتخذ هيئة النهوض من سبات عميق أو محاولة الخروج من حالة التحلل الثقافي السياسي العميق.

وقد واجه العالم العربي ما يزال هذه الحالة، بمعنى محاولته المتعثرة للنهوض من سباته الطويل والخروج من تحلله السياسي الثقافي عبر بناء ذاته السياسية الثقافية والقومية. وبما أن العالم العربي الحديث هو سليل وادي الرافدين وسوريا ومصر والإسلام والخلافة العربية الإسلامية، من هنا تثقل التراث التاريخي الهائل الذي يثقل كاهل جسده وروحه وعقله. الأمر الذي جعل من قضية التراث والارتباط به ليست قضية وجودية فحسب، بل ومتغلغلة في أعمق أعماق مسامات وجوده ووعيه الظاهر والباطن. وبالتالي، فان ظهور فكرة ومشاعر البحث في التراث، والموقف منه وتوظيفه ارتبط من الناحية التاريخية والمعرفية، أو السياسية والثقافية بالأسباب العديدة الكامنة في حالة الانقطاع التاريخي وتخلخل وعي الذات القومي بسبب اندثار وتحلل المراكز السياسية الثقافية العربية. ذلك يعني أن هذه الحالة لم تتحدد من حيث الجوهر بالتأثير الخارجي، مع أهميته الفعلية والحاسمة من حيث النتاج الآنية. وذلك لان الخارج كان مجرد فاعل ومؤثر.

وبالتالي كان من الصعب، بل من المستحيل ظهور قضية الإرث والتراث، بهيئة إشكالية وجودية وثقافية ومعرفية، دون الكينونة التاريخية الثقافية للعرب.

فالتراث العربي صيرورة وكينونة. وبالتالي مصدر جوهري. لاسيما وانه جزء تاريخي عالمي مكون. انه ثقافة خاصة وحضارة خاصة ارتقيا إلى مصاف المركزية الكونية. من هنا كان الرجوع إلى الماضي وتراثه أمرا حتميا، وفي الوقت نفسه معقدا وشائكا من حيث التأسيس والتوظيف والغاية. وذلك لان التراث ليس كنزا يعثر عليه عابر طريق، بل جهودا هائلة ومتناقضة من حيث قواها ورؤيتها ونياتها وغاياتها. وفي جمعها هي كلّ مظاهر الوجود والوعي.

فمن الناحية التاريخية والثقافية الحديثة، ارتبط الاهتمام بالماضي وتراثه بأثر الهجمة الكولونيالية وبروز القوة الأوربية المتفوقة في كل شيء. وبالتالي، أصبح الرجوع إلى الماضي، بوصفه القوة الوحيدة المتبقية والعصية على الاحتلال، ومن ثم العروة الوحيدة التي يمكنها أن تعصم العالم العربي من الغرق في أمواج البحور الأوربية، أمرا معقول ومقبولا وضروريا. لكنه، شأن كل ما كان يجري منذ القرن التسع عشر والعشرين، لم يكن بإمكانه التخلص من اثر السيطرة والسطوة الأوربية الكولونيالية. وبالتالي جرى تغلغلهما أيضا في أنساق الرؤية الجديدة للتراث والماضي. وهي عملية متناقضة وديناميكية بقدر واحد. بمعنى أنها لم تخل من اثر المنهجيات الأوربية التي ساهمت أيضا بفعل تفوق الثقافة الأوربية ومناهجها، بإنتاج "رؤية أوربية" للنفس. مما ترتب عليه أيضا تغلغل آلية الاغتراب المنهجي وإضعاف المعاناة المعرفية للإبداع الذاتي. أما ديناميكيتها فقد أنتجت أيضا ثقوب الحرية التي تغلغلت عبرها أضواء التنوير والعقلانية ونسيم الحرية ومختلف القيم الحديثة. ومن الممكن رؤية ذلك على مثال آراء ومواقف الشخصيات الكبرى للحركات الإصلاحية الإسلامية، وكذلك عند رجال النهضة الذين جمعوا بين النقد والإعجاب المفرط والتقليد شبه التام لكتابات المستشرقين والمستعربين. بعبارة أخرى، لم يكن الاهتمام بالتراث والرجوع إليه معزولا عن التأثير الغربي الأوربي ومدارس الاستشراق والاستعراب وتقاليدها الخاصة. لكنه

نفض في الوقت نفسه الغبار عن آثار الماضي، وشحذ الذهنية الثقافية، وأثار ولع الانتماء والعزة القومية وما شابه ذلك. كما انه ارجع نصاب الأمور الثقافية إلى أصولها (العربية)، ولكن ضمن سياق رؤية فوقية وخارجية وظاهرية. فقد كان الاستشراق والاستعراب يتعامل مع نصوص وأحداث هي نصوص ثقافاتنا وأحداثنا، بمعنى انه تعامل معها بوصفها مواد لاختصاص علمي لم يخل من نوازع وظيفية سياسية صرف وأيديولوجية محكومة بقيم المركزية الثقافية الأوربية.

غير انه حالما انتقل الاهتمام إلى التراث صوب ورثته، فانه اخذ يتحول من مادة خاملة إلى أداة متنوعة الاستعمال من جهة، والى مادة سارية في الوعي الاجتماعي، من جهة أخرى. لكن تحوله إلى إشكالية مع مرور الزمن، وبالأخص مع بروز معالم الأمة البنيوية الشاملة في العالم العربي، فانه يكون بذلك قد كشف عن واقع مأزوم في مجال وعي الذات التاريخي والقومي والثقافي. إن هذه الإشكالية كشفت عن حالة يمكن تصويرها بالشكل التالي: الأسلاف بنوا هيكلا شارك فيه كل من المهندس والمعمار والرسام والفلكي والعالم والفقيه والشاعر والأديب والفيلسوف. وكان كل منهم يتعامل مع إبداعه على انه جوهر الهيكل الإسلامي وحامل لواءه وأعمدته وأصوله. لكنه في وحدته كان يتمثل إبداع الكلّ. وهي الظاهرة المميزة كل إبداع ومنظومة حضارية كبرى. أما في الحالة المعاصرة فان كل طرف يسعى لان يكون هو ممثله الوحيد الحق. وهي حال تشير إلى أن الجميع تتعامل مع الماضي كما لو انه كنز جرى العثور عليه صدفة، اي بلا معاناة تاريخية كبرى. فالتراث الكبير والعظيم هو على قدر المعاناة الفعلية لمبدعيه. ومن ثم فإذا كانت الحضارة العربية الإسلامية وإبداعها الثقافي يتسم بهذا القدر من العظمة والحجم، فان الحالة المعاصرة تبدو طفيلية ومستلبة بقدر واحد. لكنها كانت تحتوي بالوقت نفسه على تجسيد الحقيقة القائلة، بان الصيرورة الخاصة للإبداع وعلاقتها بالتراث القومي هي أشبه ما تكون باحتراق لابد منه في نار الإبداع لتشتعل بمقدار وتنطفئ بمقدار. وليس مصادفة أن تتنوع وتختلف

المواقف منه بشكل يترامى ما بين عوالم الملك والملكوت، كما كانت تقول أسلافنا، اي بين عالم المادة والروح، أو العابر والمطلق. وفيما لو أجملنا حصيلة المواقف النظرية والعملية منه، فمن الممكن حصرها بما يلي: قسم نظر إليه على انه رماد، وقسم على انه هيكل، وأخر على انه أطلال وآثار وبقايا، وآخر على انه جمال وجلال، وقسم على انه هموم، وآخر على انه كنوز لا تفنى، وآخر على انه صيرورة تاريخية لم تنته.

إن كل هذه التصورات والمواقف من التراث تعادل معنى البحث في كيان ما قائم بذاته. وفيها جميعا تنعكس ما يمكن دعوته بالمواقف الظاهرية منه. وذلك لان البحث فيه عن قيم ثابتة وملزمة للجميع، لا يتعدى كونه "مذهب" جديد عديم اللون والرائح والطعم. وذلك لان التراث وحدة كلية. وتبعيضه وتوظيفه الجزئي يؤدي بالضرورة إلى مختلف مظاهر اللاعقلانية. ومن الممكن ها الإشارة إلى الكمية الهائلة من هذه الكتابات التي ملئت سوق الايدولوجيا والسياسة في الربع الأخير للقرن العشرين. بحيث نراها تعيد إنتاجه كما هو ولكن بلغة "عصرية" فقط من اجل تأدية مهمة أيديولوجية وسياسية. كما هو الحال في كتابات حسين مروة (النزعات المادية) بوصفها محاربة لمثالية. وجميعها محكومة ليست بادراك الأثر والقيمة للتراث، بل بما يستجيب للفكرة السياسية والحزبية الحديثة. وينطبق هذا على كل من أراد البحث في التراث عن مقومات الثورة واليسار واليمين وما شبه ذلك،كما هو الحال في كتابات الطيب تيزيني (من التراث إلى الثورة) وكتابات حس حنفي(الدين والثورة في مصر) و(من العقيدة إلى الثورة) و(من النص إلى الواقع) وغيرها.

إن اغلب المواقف، إن لم يكن جميعها، لم تتوصل إلى الحقيقة أو جملة حقائق بهذا الصدد ألا وهي، إن التراث ليس مصدرا للحلول بل لإزالة التقليد، وانه ليس مصدرا للرؤية بل لتطوير وعي الذات، وانه ليس مصدرا للفعل بل لتقويم معالم اليقين، وانه ليس مصدرا للبدائل، بل مصدرا للاستبصار والاعتبار.

وبالتالي، فان الموقف الحقيقي منه ممكن ضمن إطار رؤية ومنهج فلسفي للتاريخ هو استمرار ونفي للتجربة الذاتية. بحيث يحتل موقعه "الشرعي" في الوجود والوعي والذاكرة بوصفه كلا واحدا منفيا في أصول أو مرجعيات جديدة متسامية ومستقبلية.

إن إلباس التاريخ لباس العقلانية يعني مخاطبته بإشارات الدمى. فهو أسلوب يفقد التاريخ والتراث معناه التربوي وسر إثارته الدائمة. ففي هذه الأخيرة يمكن العثور على إبداع العقلانية كنموذج وليس كبديل مطلق. وبدون ذلك فانه لا معنى للعقلانية كقيمة وأسلوب ومنهج ورؤية. بعبارة أخرى، إن المهمة تقوم في استخلاص العقلانية من مآثر مثاليتها الزائفة، اي عدم إرجاعها إلى فكرة الواجب، وعدم تحويلها في الوقت نفسه إلى شعار المعركة الأبدية. فالمسار الحقيقي والضروري لتأسيس العقلانية يقوم عبر طريق المجاهدة الذاتية، الفردية والاجتماعية والقومية. بينما لا يعني فرض فكرة الواجب (وحدوده) سوى أن نفرض على الطير آلا يطير ويبقى طيرا. وهو شيء ممكن ولكن ضمن حدود التسلية والترفيه "المدني" السيئ. فالطيور تصدح بغناها "المطرب" وهي في أقفاص ذهبية. بينما الأخير بالنسبة لها شر مطلق. وغناءها هو عين البكاء والألم. بعبارة أخرى، إن هذا النوع من العقلانية هي عين اللاعقلانية، وذلك لأنها ليست تراكما لتجارب وعي الذات الحر وحقائقه الثقافية. وبالتالي، فإن المهمة تقوم في إزالة التراثية من التراث عبر تذويبه في مساعي ومناهج وعي الذات التاريخي من اجل صهره في مرجعيات عامة محفزة للرؤية المستقبلية. بمعنى صنع التاريخ الموحد بأبعاده العقلانية والإنسانية، بوصفها جزء من مرجعيات متسامية، بوصفه الأسلوب الوحيد لتحرير الفرد والجماعة من مختلف أنماط وأشكال ومستويات الصراع غير العقلاني والبدائي من طائفية وحزبية ضيقة وأشكال أخرى هي عين البنية التقليدية. إن عدم تحرير التراث من تراثيته يعني الإبقاء عليه بوصفه بنية تقليدية مقيدة للعقل الحر والضمير الاجتماعي.

إن تذليل النزعة التراثية، تفترض الانطلاق من الحقيقة القائلة، بان التراث هو الكلّ التاريخي. وبالتالي لا معنى لتجاوزه أو إهماله. إذ النتيجة هي إهمال للنفس والبقاء ضمن هباء الانتماء وهراء السفهاء في الموقف من الحاضر والمستقبل. وذلك لان إهمال التراث يعادل معنى حفر حفرة هائلة لكي يجري القفز فوقها من اجل السير إلى الأمام لاحقا! أنها أشبه ما تكون بحماقة ذكية! أو تذاكي لا قيمة له. انه اقرب ما يكون للانتحار الشرس والتهور الغبي والعناد البليد. وبالتالي، فان المهمة المطروحة أمام العقلانية بهذا الصدد تقوم في تذليل تراثية التراث، من خلال تحويله إلى كلّ ثقافي، اي إلى مصدر فعال بالنسبة لشحذ وعي الذات القومي والإنساني، المنطقي والتاريخي، الاجتماعي والأخلاقي، الروحي والفكري، الديني والدنيوي، العقلي والحدسي، اللغوي والأدبي والفني، باختصار إلى كلّ مكونات الوجود الواقعي والضروري للصيرورة التاريخية والكينونة الثقافية.

يثير هذا الموقف بالضرورة إشكالية الخوف واليقين في الموقف من التراث. فالخوف هو جزء من الوجود الطبيعي للثقافة، اي من مستواها الأولي. مع انه خوف سوف يبقى فما يبدو على الدوام في الوجود الإنساني لأنه جزء من صيرورة الوجود والعدم. فالثقافات جميعا تعاني من خوف لا مبرر له أمام نفسها والآخرين. كما انه خوف له معناه بالنسبة لأولئك الذين لا يدركون حجم وجودهم الفعلي. بعبارة أخرى، إن لهذا الخوف أسسه ومصادره في الجسد البهيمي. من هنا حتمية سريانه في جسد الثقافة، أو الثقافة الجسدية. بينما لا تخاف ثقافة المطلق ولا تتهيب إلا أمام نقصها الذاتي ومساعيها المهمومة بفكرة الكمال. وبالتالي لا معنى للفرار منه. وذلك لان الإرادة الواعية لذاتها تستلزم بالضرورة تحجيمه بالشكل الذي يجعل منه رافدا ضروريا في مسار الحرية والحقيقة. من هنا يصبح التنوع الذاتي والتلقائي، الذي يحتوي في وحدته على كافة المتناقضات هو الأسلوب الأفضل والحقيقي. وذلك لأنه يفترض وجود وسريان غير المتناهي والمحدود بفكرة غير المحدود. ومن ثم يحتوي على عناصر توليف الجديد والتجديد. أما القبول بهذه الفكرة فانه يعطي للعقلانية مبرر ومعنى وجودها، باعتبارها حلا للجميع، لا على حسابهم. إذ أن الصيغ المطلقة لوعي الذات القومي والثقافي مهما

كانت متسامية الغاية والوسيلة، ليس بإمكانها تجنب نفسية الاستعلاء والغطرسة. كما أنها تحل قضية التفريق بين انحطاط الثقافة وثقافة الانحطاط، بنفيهما كليهما بوصفهما إشكالية الانحطاط لا الثقافة الحية. وبدون ذلك تصبح أفضل الجهود عبثا ولا يقين فيها لغير الخرافة والتضحية من اجلها! عندها لا يبقى سوى التغني الحزين بعبارة:

أريق دمي في معبد وثني؟!
فلا الضحية ذا معنى
ولا المعبود يؤتمن!!

الباب التاسع: أزمة الهوية الثقافية وانتكاس "العقل العربي"

الفصل الأول: من الدعوة للعقل إلى نقد العقل

تعكس صلة الأمم بتراثها مستوى إدراكها لمعنى ارتباطها المنقول والمعقول بما هو خارج إحساسها المباشر. أما صيغه فتتباين من حيث أرواحها. بمعنى إمكانية إدراكه بأرواح الحس والعقل والحدس. وبين هذه الأرواح عادة ما يشق العقل لنفسه الطريق إلى الماضي، لأنه القوة الوحيدة التي يمكنها اختراق الماضي والمستقبل بالسهولة التي يوفرها الحس للمباشرة. الأمر الذي يجعل من الممكن أن تكون الأمم معقولة لذاتها وتراثها لها. فهي المقدمة الضرورية لكل توجه عقلاني.

وبما أن هذا الإدراك لا يظهر عرضا، بل تفرضه على الدوام المقدمات التاريخية الفعلية لوجود الأمم، لهذا عادة ما يرتبط بصورة مباشرة وغير مباشرة بالوجود السياسي للأمم. وهي المقدمة التي تحدد بدورها تنوع إدراك الصلة بالماضي وكيفية تأسيس البدائل العملية. وعندما وقف العالم العربي للمرة الأولى في تاريخه المعاصر أمام هذه الإشكالية، فان ملامح الاستقلال السياسي وإعادة بناء كيانه في هيئة نظام محتمل، اضطرته للوقوف أمام ذاته المستجدة ونشأته المستأنفة. وبالتالي اضطرته للبحث عن براهين لمعنى وجوده المستقل!

إن هذه النشأة الجدية والبحث عن براهين لم تكن عملية سهلة لا من حيث تأسيسها النظري ولا من حيث تجسيدها العملي. مما اجبر الفكر والسياسة على البحث عن قواعد معقولة، وهي نفسها غير ممكنة دون وعي الذات، لذا أصبح الرجوع إلى العالم القديم واستدرار ما يمكن استدراره منه، الأسلوب الواقعي لإقناع النفس. وفي نفس الوقت لم يكن هذا الاستدرار قادرا على أن يقدم شيئا كبيرا، لأنه بلا تاريخ فكري منظومي كبير. وهي حالة حددها في الأغلب الظروف الواقعية لهذا النشأة الجديدة.

لم يكن العالم العربي في ولادته الجديدة سليل أسلافه. فقد كان مخاض ولادته الجديدة مرافقا لموت رعاته العثمانيين، بينما كانت قابلته الكولونيالية الأوربية. ولا يعني ذلك انه ولد كسيحا، لكنه كان يشير إلى أن ولادته لم تكن طبيعية. إذ لم يكن بإمكانه الاندماج في منظومة اجتماعية واقتصادية وثقافية غريبة عليه. كما لم تكن هي بدورها ذات مصلحة مادية أو معنوية آنذاك بهذا الاندماج. فقد كانت الحضارة الأوربية في مرحلتها الكولونيالية بربرية النفس والحوافز، أما بربرية العالم العربي آنذاك فقد كانت في جاهليته الثقافية. بمعنى افتقاده لقوة الوحدة المنظمة. مما جعل من الاستحواذ السياسي الطاقة الفاعلة في توحيد القوى الاجتماعية الناشئة، الذي وجد انعكاسه في حصيلة الاتجاهات السائرة صوب بلورة عناصر وعيه القومي.

فقد كانت هذه العناصر مكونات ضرورية بالنسبة لمحاولات وعي كان يلتف حول هوية جوهر جرى جمع مكوناته من اللغة والتاريخ ثم أضيفت لهما الأرض والدين أحيانا. وإذا كانت اللغة جلية في أصولها، فان المكونات الأخرى لم تكن واضحة للعيان ولم تتصف بعد بالجلاء التام. فلا الأرض محددة بالأمة ولا الأمة محددة بالأرض. ولا التاريخ يتوزع إدراكها الذاتي، ولا وعيها ناضجا بعد لمعرفة مبادئه الكبرى. ذلك يعني انه لم يجر بعد توحيد التاريخ العربي بالصيغة التي يمكنه أن يكون مصدرا لوعي الانتماء الموحد. أما الدين فقد ظل في آراء المذاهب القومية الصاعدة اقرب إلى الوجدان المزيف. بمعنى انه لم يجر وضعه ضمن إطاره التاريخي، باعتباره إسلاما ثقافيا. وهي إشكالية كان يحددها في الأغلب غياب التاريخ الحقيقي للعالم العربي آنذاك، أي عدم امتلاكه تاريخه السياسي.

لكن مفارقة الظاهرة الاجتماعية والسياسية والثقافية تقوم في تحول غياب التاريخ الحقيقي أو التاريخ السياسي المستقل إلى فجوة اندفعت من خلالها عناصر الفكرة القومية، مما أعطى لها أيضا قوة راديكالية سياسية. وهو الأمر الذي يفسر أحد الأسباب الأساسية آنذاك وراء الاندثار النسبي لتراث وفاعلية **الإصلاحية الإسلامية والعقلانيات المبتورة --لفطام التاريخي.** فإذا كانت الإصلاحية الإسلامية قد وضعت فكرة الأصالة وفكرة الذات دون أن تؤسس لهما عقلانيا في منظومة (رغم استنادها الخاص للتراث الإسلامي الهائل)، فان عقلانية الفطام التاريخي وضعت قضية العقلانية دون أن تؤسس لها بمعايير وقيم وعي الذات القومي. وهما نقطتا ضعف كبيرتين سرعان ما عوضتهما عقلانية النقد الأدبي

وعقلانية الراديكالية السياسية القومية، ولكن مع الإبقاء عليها في ميدان الوجدان أكثر مما في مجال العقل الخالص.

إن اندفاع مهمة نقد العقل إلى واجهة المهمات الكبرى أمام الفكر النظري تفترض بالضرورة بلوغ الذهنية الثقافية مستوى من العقلية التي ترى في نقدها الذاتي أسلوب الإدراك الأمثل لحقائقها المجردة ومبادئها الكبرى، الظاهر منها والمستتر، الفاعل منها والخامل في كل مستويات وجودها الاجتماعي والتاريخي. أما محاولة نقد العقل بصورة منهجية، فانه يشير إلى أن الفكر الاجتماعي قد بلغ درجة من القدرة على التعميم تعكس حاجته الماسة إلى النقد العملي باعتبارها ضرورة للعقل النظري. لهذا كان وما يزال نقد العقل يشكل الأسلوب المناسب لشحذ القوى الذاتية بما في ذلك في الحالة التي يتخذ فيها هذا النقد صيغة الهجوم المنظومي الساعي لإظهار تهافته الداخلي وافتقاده للمنطق. (مستوى تطور المعرفة، إشكالاتها الكبرى ونماذجها الثقافية).

ومن الممكن القول، بان الفكر الفلسفي في مجرى تطوره التاريخي هو تجليات متنوعة ومختلفة في "نقد العقل". إذ أن أصالة المدارس الفكرية تقوم أساسا في كيفية تخطيها للأوائل والمعاصرين. وهي عملية عقلية المنزع، واجتماعية المحتوى، وسياسية الأثر حتى في تلك الحالة التي تعي نفسها، باعتبارها تألفا مجردا في البحث عن الحقيقة كما هي.

ولا يمكن لهذا المستوى العقلي النقدي أن يبلغ مداه الفعال قبل أن يقطع النقد العقلي نفسه الأشواط الضرورية في دروب المعرفة المجزئة. وذلك لان نقد العقل يستلزم بالضرورة تضمنه لحوافز التعميم النقدي. وبما أن هذا التعميم يتكون في مجرى الصراع الفكري من جدل ومعارضة واتهام وتفنيد وبحث واكتشاف، فان تصّيره في منهجية مستقلة يشير إلى معالم الثقافة وإشكالاتها في نفس الوقت. فقد كانت الفلسفة الأرسطية ومنطقها الذاتي الشكل المناسب لنقد الذهنية الإغريقية في لغتها وتأملها وإشكالاتها. وفيها نعثر على شكل من أشكال "الذهنية الإغريقية"، التي ذللت في مجرى تطورها النزعة التأملية والطبيعية للعقل إلى الإنسانية الجدلية، ومنها إلى النقد المنظومي والمنطقي. وينطبق هذا بالقدر نفسه على ما في نقد الحارث بن أسد المحاسبي للعقل. فقد كان نقده نقدا عقليا لعقلية المعتزلة. كما تضمن أيضا أبعادا عميقة بالنسبة لتحديد ماهية العقل نفسه. والشيء نفسه يمكن قوله عن عقول الفلسفة الإسماعيلية، بوصفها تجليات متنوعة وعميقة في تحديد

هويات العقل. وينطبق هذا أيضا على ما في نقد الغزالي للفلاسفة في {تهافت الفلاسفة} وينطبق هذا على ما في {تهافت التهافت} لابن رشد في نقد انتقاد الغزالي. وفي حصيلتها ليست إلا التجليات المتنوعة لنقد العقول السائدة آنذاك. كما نعثر في {إحياء علوم الدين} للغزالي على نموذج آخر من نقد العقل، يمكن دعوته ترميما للعقل الثقافي الإسلامي في العلم والعمل. وينطبق هذا أيضا على محاولات الفكر الإسلامي في تخطي ما اسماه "بطور العقل" إلى "طور الولاية".

إن ظهور هذه السلسلة المترابطة من الأفكار في نقد العقل هو أحد مظاهر تطور المعرفة والوعي الذاتي، وذلك لأنها كانت تناقش إنجازاتها العقلية وحججها وبراهينها الذاتية بصدد مختلف قضايا الملك والملكوت والجبروت. من هنا كان نقد العقل في آن واحد ظاهرة معرفية وإشكالية ثقافية. بل من الممكن القول، بان وراء كل مستوى نقدي للعقل، اندثار مراحل وصيغ منطقية من تجارب الفكر والذهنية الثقافية للأمم.

إن الأمثلة السابقة تعبر في الإطار العام عما مكن دعوته بالمسار اللازم في ميدان نقد العقل. أي أن ظهوره يستلزم المرور بدروب حل معضلاته وإشكالاته العلمية والعلمية. بمعنى مروره بطرق تبلوره الخاص باعتباره وعيا ذاتيا. ومن ثم فانه يمثل درجة ضرورية في تطور الفكر النقدي العقلاني. وبما أن الصيغ النقدية تتخذ على الدوام أشكالا ملموسة، لهذا قد تتعارض نماذجه الواقعية ظاهريا وقد تختلف إلى الدرجة التي يصعب التوفيق بينها أو حتى المقارنة بينها. بعبارة أخرى، إن نقد العقل يمكن أن يترامى في أشكاله وإشكالاته من الصيغ المنطقية المجردة حتى النماذج العملية – الأخلاقية والسياسية والتاريخية.

وفيما لو حاولنا تطبيق هذا الموقف بصورة مجردة على نموذج التجارب الفلسفية الأوربية، فمن الممكن إفراز الديكارتية والكانطية كصيغ نموذجية ومراحل هامة بالنسبة لنقد العقل. فقد انهمكت الديكارتية في صياغة مبادئ الشك والمعرفة العقلية من خلال وضع أسس العقلانية، فان الكانطية دفعت مهمة نقد العقل النظري والعملي في صلب منطلقاتها العلمية والعملية. فقد مثلت الديكارتية تاريخيا تجربة انتقال العقل من التأملية والتجريبية إلى التحليل النقدي وصياغة منظومة عقلانية باحثة عن اليقين العلمي. وهي محاولة ساهمت في تطوير المعرفة الفلسفية المكتفية بذاتها. وهي عملية رافقت تطور الثقافة الأوربية ككل في غضون قرون عديدة، حتى ظهور "حلقتها الأضعف"، أي ضرورة انكسارها النوعي

الجديد. لكن ذلك لا يلغي فاعلية العقلانية القديمة واستمرارها المباشر أيضا في إبداع العقلانيات الجديدة، بقدر ما انه يشير إلى بزوغ مرحلة جديدة هي بحد ذاتها تمثلا أعمق لما سبقها.

فقد كانت الكانطية بهذا المعنى تمثيلا عميق المحتوى لبلوغ المعرفة الفلسفية درجتها الضرورية في تدقيق وسائل معرفتها الذاتية. وإذا كانت هذه العملية قد جرت في ألمانيا المجزأة والمشتتة والهشة و"المتخلفة"، فلأن إشكالاتها السياسية والقومية والثقافية كانت تهمس في "العقل النظري" مهمة استنطاقه الذاتي لرؤية معالم الخلل في الوجود ككل. وليس مصادفة أن تتبلور في ألمانيا أكثر مما في غيرها من بلدان القارة الأوربية تقاليد وعي الذات ومنظوماتها الفلسفية الكبرى بدأ من شيلنغ وانتهاء بهيغل وماركس. (فقد اعتبر شيلنغ وفيخته، بان القيمة الجوهرية للوعي يقوم في تعميق وترسيخ وعي الذات، بينما وجد هيغل في التاريخ العالمي تمظهرا للعقل المطلق، وان مروره بمختلف مراحل ودهاليز الوجود هو "معاناة" ضرورية من اجل بلوغ ذروته في التطابق الذاتي، والشيء نفسه يمكن قوله عن المضمون المجرد للماركسية في رؤيتها للتاريخ باعتباره رجوعا للمبادئ الأولى على درجة ارقي هي بلوغ ملكوت الحرية، أي تذليل التجزئة في الفرد والمجتمع أو تطابق الوجود في كل مكوناته. وليس ذلك سوى الصيغة المتطورة للفكرة الكانطية عن تحول وعي الذات من "شيء في ذاته" إلى "شيء لذاته".

وهي تجارب تعكس في ملامحها العامة نفس الخط "المنطقي"، الذي ميز في يوم ما ثقافة الخلافة العربية الإسلامية، بمعنى الانتقال من الخاص إلى العام إلى الخاص، أي من نقد العقل المعتزلي إلى نقد العقل النظري والعملي ثم انتقالا إلى تجلياته في مختلف العلوم. إلا أن الخلاف بينهما يقوم في اختلاف مصادرهما الثقافية ومن ثم تجاربهم الثقافية المتنوعة. بمعنى أن النقد المتعمق والحقيقي للعقل يتحول إلى صيغة تلقائية لتطوير المعرفة وشحذ قدرتها الذاتية من خلال تطوير موضوعاتها المستمدة من إشكاليات الوجود الفعلي للدولة والمجتمع. وإذا كانت هذه الصيغة قد اتخذت في الثقافة الإسلامية هيئة الاندماج الطبيعي في تاريخ الروح عبر كل علوم الثقافة، فان ذلك لم يعن تجردها أو ابتعادها عن صراع القوى الاجتماعية والسياسية والإشكاليات الفعلية التي واجهت الدولة على امتداد تاريخها. والشيء نفسه يمكن قوله عن تقاليد نقد العقل في الثقافة الأوربية ودورها في تعميق وترسيخ أسس العقلانية الأوربية.

ذلك يعني أن لكل ثقافة مسارها الخاص في نقد العقل، باعتباره جزءا من تجاربها الثقافية. ومن ثم فان لكل منها إنجازات ومثالب خاصة.

فتقاليد نقد العقل الألمانية وبحثها عن عناصر تعميق وعيها الذاتي، لم تعق في نفس الوقت أن تظهر فيها وليس في غيرها تقاليد وقيم اللاعقلانية في الفلسفة والتاريخ (شيلنغ وفيخته وشوبنهاور ونيتشه وشيمل وشبنغلر وغيرهم) والسياسة (النازية). وهي ظاهرة لها وضعها الخاص في "وحدة الأضداد". أما تاريخيا، فإنها تعكس مميزات التطور الاجتماعي والاقتصادي والروحي للأمم.

إذ يعكس نقد العقل مستوى تطور الأمم الثقافي العقلاني، باعتبارها الكيان الذي تختمر في ثقافته عناصر وعيها النقدي. ومن الممكن القول، بان الثقافة العربية استطاعت أن تستضيف في ذاتها، مع كل تعرجها وعرجها، عناصر العقلانية في الفكر ولحد ما في السياسة والاجتماع، بالقدر الذي كان ذلك ممكنا بالنسبة لعالم خرج للتو من ظلامية العثمانية ليقع في "رحاب" السيطرة الأوربية المباشرة وغير المباشرة. إلا أن عراقته الأصيلة استثارت عبر جهود القوى المتصارعة والمتضادة والواجبة نزوعا نحو قدر من العقلانية يتناسب لحد ما مع رفض الغلوّ تجاه ما احتفظت به وخزنته الذاكرة العربية في وعيها الحضاري وتقاليدها القديمة. هي تقاليد حاول إعادة تأسيسها رجال الإصلاح الإسلامي الكبار وتعميقها وعصرنتها رجال النهضة الأدبية وتوسيعها وتطويرها في مجرى الصراعات الاجتماعية والسياسية والفكرية الوطنية والقومية والدينية في مختلف بلدان العالم العربي. وقد كان ذلك حصيلة القرن العشرين كله.

وهي حصيلة أدت في أحد نتائجها إلى بروز مهمة الانتقال من المجرد (الفكري) إلى الملموس (الثقافي)، بما في ذلك تجاه نقد العقل. إذ لم يعد الحديث يجري عن عقل مجرد أو عقل خالص، بل عن "عقل عربي" في تجلياته السياسية والدينية والفلسفية وغيرها من التجليات. وهو أمر يعبر عن بلوغ الفكر مرحلة متطورة نسبيا في دروب وعيه الذاتي. ذلك يعني انه اخذ يحل محل إدراك الذات العادي بمقولات القومية والسياسة. بعبارة أخرى، أن مقولات العقل هي التي أخذت بالاستحواذ على رؤية الثقافة لذاتها. حقيقة أن ذلك لا يعني تخليها الكلي من ثقل القومية ونزوعها الذاتي نحو التحرر. على العكس، أنها أخذت تتوسع وتتعمق في احتوائها على النزوع القومي والسياسي عبر تحويلها إلى حوافز داخلية في موضوعاتها وتأسيسها للقضايا والإشكاليات الاجتماعية والتاريخية والثقافية. فإذا

كنا نستطيع دحض فكرة "عربية العقل" من حيث عدم تجانسها في اصطلاح المنطق ذاته، فإن ذلك لا يغير من حقيقة وجوده في المستوى الثقافي. وهي مرحلة لم يتمخض عنها العالم العربي بعد بالشكل الذي يجعل منها حقائق فعلية ومرجعيات متسامية بالنسبة للمعاصرة.

فمن الناحية الشكلية، يستطيع العقل أن يكون خالصا وعمليا وفعالا وهيولانيا وجزئيا وكليا، كما يمكنه أن يكون من الناحية المجازية عقلا نبويا وملائكيا وشيطانيا، وان يتلبس ثقافيا بلباس القومية مازالت تتضمن في ذاتها ما أسمته تقاليد الألمان بالروح الألماني والروس بالنفس الروسية. بمعنى أننا نستطيع النظر إلى صيغة "العقل العربي" على انه محاكاة لما في التسميات المذكورة أعلاه. ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار تسمية "العقل العربي" أكثر تطورا من حيث "عقلانيتها"، لكنها اقل دقة من حيث تعبيرها عن عالم الوجود الثقافي للعرب. وفي الإطار العام يمكن القول، بأن الصيغة المذكورة أعلاه تقفز على الواقع، وذلك لتحديها إياه عقليا. وذلك لأنها تحاول أن تتخطى ضعفه العقلاني عبر البحث عن جذوره وراء وجوده الواقعي، التي وجدتها في "جذور الثبات" على هيئة هويات وجواهر من القيم والمفاهيم والمقولات المستقلة.

أما في الواقع، فأن أية صيغة تدعي لنفسها أو تشاطر فرضيات الروح النقدي تجاه الوجود والوعي التاريخي، أي في الوقائع والأفكار، ينبغي أن تقدم التزامها الفعلي وإدراكها المؤسس عن وحدة التاريخ وتخطي عثراته. وإلا فإن الانتقاد سوف يفقد مبرر بواعثه وغاياته. فللسفسطة أيضا "مآثرها" العقلية. لكنها عادة ما تفقد الفعل معناه الواجب، مما يؤدي بها إلى مناهضة العقل "الخالص" حتى في اشد مظاهرها دفاعا عنه. إنها يمكن أن تؤدي وظيفة اجتماعية وسياسية "تنويرية" مؤقتة، لكنها عاطلة من حيث قواها وآفاقها الثقافية. بعبارة أخرى، أنها لا تستطيع أن تؤسس لعقلانية العقل

***

الفصل الثاني: حصيلة العقلانية واللاعقلانية في الفكر العربي الحديث

إن إشكالية العقلانية واللاعقلانية في التاريخ العربي الحديث هي بقدر واحد قضية فكرية منهجية وثقافية سياسية وقومية مستقبلية. وبالتالي، تكمن في الفكرة العقلانية ونقيضها إمكانيات البدائل المختلفة للكينونة العربية المعاصرة. ومفارقة هذه الظاهرة في تاريخ العالم الحديث تقوم في أن العقلانية ونقيضها فيه أقرب ما تكون إلى أجزاء من القدر وكميات من المقادير أكثر مما هي انساقا في المعرفة. من هنا طابعهما الهش والمخرب أيضا. مع أن الفكرة العقلانية السليمة هي على الدوام القوة الوحيدة الأصيلة في الوجود الإنساني. وكل ما في التاريخ يسير صوب الكشف عن إمكاناتها غير المتناهية وقدرتها على تحقيق الأبعاد الأكثر "جنونا" للخيال المبدع. وما لم يجر حسم هذه المعادلة التي تضمن أولوية وجوهرية العقلانية وطابعها المبدئي في الأقوال والأعمال والوسائل والغايات، فان الوجود الإنساني يبقى بلا وجد ولا وجدان، أي بلا معرفة مبنية على أساس التجريب الحي والبرهان العقلي الحر. وهذه بدورها ليست إلا النتيجة المترتبة على فقدان التاريخ الذاتي على مستوى الفرد والجماعة والأمة والدولة.

وعندما نطبق هذه الفكرة العامة على تاريخ العرب الحديث، فان السبب الفعلي القائم وراء خلل هذه المعادلة أو بقاءها في أفضل الأحوال تختمر بتجارب الأغراب والاغتراب، يقوم في تهشم الكينونة الثقافية السياسية والدولتية للعرب. مع ما ترتب عليها من ثم تبعيته، وتجزئته، وانهماكه في جزيئات لا تحصى، وضعف صيرورة الهموم المشتركة والمرجعيات المتسامية الكبرى. ومن ثم تغلغل وهيمنة شعور النقص، ونفسية تخطي المراحل التاريخية بأسرع وقت. باختصار، كل ما يمكنه أن يثير في الممارسة والسلوك أولوية الذاكرة وأساطير الماضي وليس معاناة البحث النقدي والمعرفة الواقعية الحية ومشاريع المستقبل. أما الحصيلة النهائية لهذه الحالة فتقوم في أن العالم العربي مازال يفتقد لحقيقة وعي الذات وتذوق حلاوة مرارته الفعلية المبدعة. وذلك لان تجربة قرن من الزمن (العشرين) تبدو كما لو

أنها دفنت في صحرائها قوافي المدح والهجاء والتشبب والرثاء، اي تركت لنا عالم مليء بمآثره ومآسيه، وصراع بين عقلانية مراهقة وشيخوخة لاعقلانية وغبية، ومعالم لم تكتمل حدودها بعد للبدائل النافية لكليهما.

بعبارة أخرى، إننا نقف أمام واقع يمكن تحديد درسه الأكبر بعبارة واحدة :أن قرنا من الزمن لم يعمق وضوح الرؤية، بقدر ما شحذها بضرورة البدائل العقلانية. ومن الممكن رؤية مفاصل هذه الظاهرة في دعواتها الكبرى -قرن ابتدأ بالدعوة للعقل وانتهى بضرورة نقده! وبغض النظر عن كل ملابسات هذه الظاهرة، فان الشيء الجلي فيها هي حالة المراوحة في الزمن والدوران في أفلاكه. ومع ذلك، فإنها تحتوي على فضيلة واحدة ألا وهي دعوة الرجوع إلى المبادئ الأولى رغم كل طابعها المأساوي.

إلا أن مفارقة هذه الظاهرة تقوم في كونها لا تتناسق مع الحقيقة النظرية القائلة، بان كل خطوة إلى الأمام هي رجوع للمبادئ الأولى، كما أنها لا تستجيب للمعنى القائم في الحقيقة العملية القائلة، بان كل خطوة عملية إلى الأمام هي أفضل من عشرات المشاريع والبرامج المجردة. من هنا فاعليتها الغريبة فيما يمكن دعوته بتوسيع مدى المشاعر الجياشة والتشاؤم المتلذذ بتعذيب النفس، إضافة إلى الانهماك المتشدد بفرضيات وبدائل أيديولوجية وهمية مرهقة للروح والجسد. لكنها في الحصيلة تقدم مادة لإعادة تحليل ونقد العقلانية العربية من اجل تخطي إنجازاتها، بمعنى "فضيلتها" الوحيدة بالنسبة لتعميق حقائق وعي الذات القومي والثقافي. وذلك لأنها تمثل الميدان الذي يربط في كل واحد الماضي والحاضر، التاريخ والمعاصرة، الاستمرار والانقطاع الثقافي، صيرورة العقلانية العربية الحديثة وانحسارها، صراعها الحالي وآفاقها، اي كل ما له علاقة جوهرية بمصيرنا ووجودنا.

إن افتقاد العالم العربي الحديث لمعاناة البحث والإبداع الحر لا يعني انعدام وجده ووجدانه الأمر الذي أدى إلى أن يكون وجدانه بما يتناسب مع فقدانه، اي عقل بل عقلانية حقيقية، وعقلانية بل عقل ذاتي، اي كل ما نعثر عليه في مفارقة الظاهرة التي لازمت بداية ونهاية القرن العشرين، أي الابتداء بالدعوة للعقل والانتهاء بضرورة نقده. ولا يمكن إغفال ما في هذه الحال من قيمة فعلية بل وضرورية بالنسبة للإبداع، ولكن فقط حالما تكون حلقة منفية في تأسيس العقل التاريخي الثقافي. أما الذي جرى ويجري لحد الآن فهو في أفضل الأحوال مجرد

تعبير عن يأس وقنوط أو زفير المعاناة الذاتية وعناءها. وذلك لان العالم العربي الحديث لم يستطع لحد الآن بلورة وصياغة وتأسيس أدبه الخاص في التعامل مع نفسه بشكل عام، ومع أدبه العقلاني بشكل خاص، أي لم يستطع إنتاج أساليب رؤيته المتراكمة في مجرى معاناته الإبداعية. ومن الممكن ملاحظة ذلك على مثال عدم تحول العقلانية والثقافة العربية ككل إلى عنصر فعال في الثقافة العالمية المعاصرة. بمعنى عدم ارتقائها إلى مصاف الإبداع الحر والأصيل. وهذا بدوره مؤشر على انه لم يذلل ما فيه ولم ينفي اي من مكوناته وعناصره وأصوله. وبالتالي مؤشر على بقاء وهيمنة وهيبة وسيادة واستعباد التقاليد والتقليد على الروح والجسد. بمعنى انه لم يحسم ولم يجسد ولم يحقق بذاته ولذاته أولويات وجوده العقلاني لا في بنية الدولة ولا القومية ولا الأمة ولا الاقتصاد ولا العلم والتكنولوجيا ولا السياسة والثقافة. أما الحصيلة كل ذلك فتقوم في بقائه معللا وعليلا يعاني من إشكالية الزمن الواقعي والزمن التاريخي والزمن الثقافي. وهي إشكالية مترابطة. ففي مجال الزمن الواقعي تعادل دخوله القرن العشرين لا سريانه فيه باعتباره زمنه الذاتي، وفي مجال الزمن التاريخي تعادل هباء ما قام به حال مقارنته بالماضي العربي، الذي استطاع العرب في غضون قرن من الزمن صنع ثقافة كبرى والتأسيس لحضارة كونية رائدة، وفي مجال الزمن الثقافي هي عين الإشكالية الكبرى للعلم والعمل، أي الإشكالية الأكثر تعقيدا وجوهرية، لأنها إشكالية وعي الذات، وإدراك الانتماء التاريخي للثقافة نفسها. الأمر الذي حدد بدوره مأساة العقلانية العربية الحديثة. ولكنه أعطى لها في الوقت نفسه فرصة الانطلاق.

فقد واجه الفكر العربي ذاته في بداية القرن كإشكالية ثقافية - تاريخية أكثر من مواجهته إياها كإشكالية عقلية - ثقافية ومعرفية – منطقية. وفي هذا يكمن السر الذي يفسر انهماك العقلانية في ميدان المعارك الشعرية. ومن ثم ليس مصادفة أن تواجه العقلانية العربية في بداية القرن العشرين جاهليتها الثقافية كما لو أنها وثنية قديمة. مما حدد بالضرورة مواجهتا النقدية لتراثها. وضمن هذا السياق يمكن فهم مواجهة طه حسين ومدرسته ككل ونقده للواقع في شعره الجاهلي. وسبب كل ذلك يقوم في أن معضلة الثقافة في بداية القرن العشرين كانت في العقل لا في التاريخ، بينما كانت معضلة التاريخ في الثقافة لا في العقل. وقد الزمنها هذا الواقع قدرها المناسب، ألا وهو أن تواجه في بحثها التاريخي مصادر يقينها الوجداني، وان

تواجه في بحثها العقلي قيمة ارثها الثقافي. الأمر الذي حدد بدوره صعود النزعة النقدية في الأدب، باعتبارها المقدمة المناسبة للعقلانية في طورها الأول.

فالرجوع إلى الكلمة هو الرجوع إلى حروف الذات ونطقها.ولم يكن ذلك معزولا عن واقع أن العالم العربي لم يمتلك ولم يمارس تاريخه السياسي حينذاك بعد. وفي الوقت نفسه، كان هذا الرجوع هو العملية المعبرة عن صيرورة الدولة وثقافتها. إذ عادة ما يسبق نشوء الدولة والثقافة شعراؤها. إنهم يعبرون عن قوة الحدس التاريخية ويسبقون أفعالها بمشاعرهم. فقد كانت العقلانية الناشئة كما هو الحال عند طه حسين تمارس مهمة التعامل مع "الشعر الجاهلي". وفي جوهرها عقلانية الحرية وليس النظام. من هنا وضعها لقضايا الحرية والتحرر من سلطة الماضي. ومن هنا أيضا محاولاتها صياغة تاريخ أدبي مستقل أقرب إلى العلم الطبيعي، وكذلك سعيها لربط إنتاج تاريخ الأدب العربي بالتحرر، وربط التحرر بإنتاج تاريخ أدب عربي. لكن شأن كل ما كان يبدو في مظاهره عقلانية صارخة وعتيدة، لم يستطع التأسيس لذاته. بعبارة أخرى، إن هذه العقلانية لم تؤسس لذاتها، بل عبرت في سعيها عن ملامح الصعود والانكسار في التجربة المصرية والعربية، التي يمكن العثور عليها في ثلاث مستويات ومراحل وهي انكسار التقاليد القديمة وصعود ثورة عرابي، وانكسار الثورة وصعود موجة الشك، وانكسار الشك وصعود العقلانية الإيجابية. وهو السر القائم وراء جاذبية الديكارتية والاهتمام بها كما لو أنها نهاية المعرفة والحقيقة.أما في الواقع، فقد كان ذلك نتاجا لما في الديكارتية من جمع مغري بين الشك واليقين، بمعنى منهجية الشك وقيمة الحقيقة اليقينية.

فقد كانت الديكارتية خطوة إلى الوراء مقارنة بإبداع الفكر الأوربي للقرن العشرين، ولكنها مناسبة لمزاج المرحلة في مصر آنذاك. إنها ديكارتية الإفراط الجزئي. ومن ثم كانت من حيث الجوهر ديكارتية عرجاء. لكنها كانت معقولة، بسبب كون العالم العربي آنذاك كان بحاجة إلى روح نقدية أكثر من حاجته إلى نقد الروح. وجد ذلك انعكاسه في المعادلة المقلوبة، بمعنى ليس الجاهلية لتفسير الإسلام (القرآن)، بل على العكس، الإسلام (القرآن) لتفسير الجاهلية (شعرها). ذلك يعني أن موضوعات هذه العقلانية وأفكارها وقيمها وأحكامها ظلت أقرب إلى الماضي من الماضي نفسه. إلا أن قيمتها تقوم في وضعها أسس الفطام التاريخي مع الماضي. ومن ثم تأسيس ما يمكن دعوته بعقلانية الفطام التاريخي. فهي

العقلانية التي أرادت المساهمة في إرساء أسس عقلانية الحرية، كما هو جلي في إبداع أصدقاءه وأتباعه كما نراه في كتابات احمد أمين (فجر الإسلام) و(ضحى الإسلام) و(ظهر الإسلام). بمعنى احتواءها على تفاؤل الرؤية المغرية عن إننا نعيش في تاريخ وزمن لا ليل فيه! وهو أمر يمكن رؤيته أيضا في موضوعاتها - المتركزة حول وحدة الثقافة، والدفاع عن الاختلاف والتنوع، وإبراز قيم التسامح والإبداع، وأهمية الحياة العقلية، والدفاع عن المعتزلة وأهل الرأي. لكنها مع ذلك ظلت عقلانية نقدية وجزئية، اي لم ترتق إلى مصاف الفلسفة، ولم تصنع نظاما ولا منظومة. وهو ما يفسر اندثارها مع صعود وهيمنة الراديكالية السياسية.

فمن الناحية التاريخية والمنهجية تركت عقلانية الفطام التاريخي التيار العقلي والعقلاني ككل أمام مفترق طرق. إنها لم تؤسس لمنظومة ولم تبدع محاور وعي الذات. مما جعلها بعيدة عن التاريخ الذاتي ومغتربة عنه حتى في أشد حالاتها انغماسا فيه. وذلك لان التاريخ عندها كان، وهي صفة تشمل تقريبا الأغلبية المطلقة لمختلف الاتجاهات، يتطابق مع الماضي وتراثه. وبالتالي كانت عاجزة عن التمهيد لما يمكن دعوته بالمسار الواجب للفكرة العقلانية. والمقصود بذلك أن العقلانية ليست مبدأ فحسب، بل وكينونة اجتماعية تاريخية وثقافية قومية. وعدم إدراك هذه الحقيقة العميقة والذائبة في صلب التاريخ الذاتي للعقلانية نفسها بوصفها مظهرا عقليا ومنطقيا ومنظوميا لتجارب الأمم في حل إشكاليات وجودها الطبيعي والماوراطبيعي، هو الذي يجعل من أكثر مظاهرها تطرفا وغلوا مجرد ألعاب عابرة. بعبارة أخرى، إن المسار الواجب للعقلانية هو مسار توسيع وتدقيق وتعميق مفاهيم وأفكار ومبادئ وقواعد وقيم الرؤية العقلانية بوصفها تمثلا للتجارب الفعلية للأمم، وليس الحصول عليها جاهزة من تجارب الآخرين. وذلك لان العقلانية الفعلية من حيث أصولها التاريخية هي تجربة ثقافية ذاتية. ومن ثم فان حدود المنطق فيها لا تتعدى، من اجل أن تكون فاعلة ومؤسسة، حدود التجربة التاريخية للنفس. فهو الأسلوب الوحيد الذي يعطي لها إمكانية التجذر في منظومات نظرية وعملية مستعدة للنفي الذاتي، أي الذوبان الدائم في توسيع وتعميق الرؤية العقلية والعلمية في مختلف مجالات ومستويات الوعي الاجتماعي.

فعندما تأمل الصيرورة التاريخية للكينونة العربية، فإننا نقف أمام حقيقة تقول، بان الذات العربية تكونت من خلال صهرها الثقافي. وترتب على ذلك صيرورة القومية العربية بهيئة قومية ثقافية. وقد كان ذلك نتاجا طبيعيا للتجربة

العربية في كيفية حل إشكاليات الوجود والطبيعي والماوراطبيعي، التي قادتها وجسدتها وحققتها الفكرة الإسلامية. وقد كانت هذه الحصيلة نتاج تطور معقد يمكن رسم خطوطه العامة كما يلي: لعب الإسلام دور الرابطة الثقافية الروحية للعرب، وصنع على مثاله واحدية الثقافة. وذللت هذه الواحدية الثقافية مختلف أشكال ومستويات التجزئة (القبلية والعرقية وغيرها)، وبأثرها حولت القبيلة إلى جماعة، والقوم إلى قومية، والجميع إلى أمة. وساهم ذلك في بناء منظومات مرنة وواقعية، لعب فيها الفعل المتسامي، أو الإرادة الحية (من النية الصادقة حتى الإخلاص القلبي) الحافز العملي (الأخلاقي) لما يمكنه أن يكون عقلانية مناسبة لها. وهو السر القائم وراء إبداعها المتنوع والعميق.

فقد أبدعت الثقافة الإسلامية عقلانياتها الثقافية وعقلانياتها الفكرية في كل من **ثقافة الحدود** (فكرة الإجماع والأمة ودار الإسلام ورفض الغلو) **وثقافة الاعتدال** (فكرة الوسط والاعتدال على مستوى الفكر والسلوك والقيم والاجتماع) وثقافة التوظيف العقلي المعتدل (المعقول والمنقول، والظاهر والباطن، والسلف والخلف، والاجتهاد والإجماع وغيرها من الثنائيات النظرية والعملية على مستوى المناهج والفنون والعلوم). وتوافق ذلك مع صيرورة المنظومات المتنوعة والمحكومة بمرجعيات ثقافية خاصة صنعت بدورها ثقافة الإجماع. أما الانحلال اللاحق للدولة العربية الإسلامية فقد أدى إلى انحلال نظامها ومبادئها ومرجعيتها الخاصة. بينما استكملت خمسة قرون من السيطرة التركية اندثار كل ما تبقى. بحيث تحول العالم العربي بأثر ذلك إلى صحراء ثقافية.

وحالما ظهرت للمرة الأولى ملامح الاستقلال السياسي ومن ثم بناء الكيان العربي بهيئة نظام، فانه وقف للمرة الأولى بعد انقطاع طويل أمام ذاته المستجدة ومن ثم البحث عن براهين تكشف وتؤيد معنى وجوده المستقل. ووجدت هذه الحالة تعبيرها النظري الأول في ظهور وتأسيس المواقف والآراء والنظريات القومية. وفي هذه الحالة كانت تكمن عناصر الصراع الدفينة بين المساعي العقلانية للفكر العربي والإسلامي من جهة وبين الفكر القومي، مع انه عربي أكثر من غيره وإسلامي من حيث انتماءه الواعي أو غير الواعي. ولم يكن هذا معزولا عن استلاب الفكرة القومية الحديث، واستباقها لمرحلة الانتقال التاريخية والثقافية للعالم العربي. بمعنى عدم اكتمال الانتقال الطبيعي لمراحل الإصلاح الديني والثقافي وصيرورة الأسس الاجتماعية والاقتصادية للدولة الحديثة. لهذا لم يتجه الصراع

اللاحق بينهما صوب البحث عن مرجعيات أو صنع ثوابت أو مبادئ عقلانية كبرى أو إجماع ملزم، بل جرى صوب الاستحواذ السياسي والتحزب.

لقد وقف العالم العربي بأثر ذلك أمام مفترق إمكانيات عديدة، وذلك لان ظهوره لم يكن نتاج ولادة ذاتية. كما أن مخاض ولادته كانت نتاجا لموت السلطنة العثمانية، بينما كانت مولدته الغرب الكولونيالي. بينما كان البديل الممكن لإعادة نشأته يقوم في تعميق أسس الانتماء للتراث وإبداع عقلانية جديدة عليها .. غير أن صعود الراديكالية السياسية وهيمنتها قد أعاق وعرقل هذه الإمكانية. وهو سبب اضمحلال واندثار تراث الإصلاحية الإسلامية ومختلف النماذج والأنماط العقلانية وغبرها من التيارات في وقت لاحق كما لو أنها لم تكن، أو كما لو أنها كانت هباء.

فإذا كانت الإصلاحية الإسلامية قد وضعت فكرة الأصالة والذات، دون أن تؤسس لها بهيئة منظومة عقلانية، رغم استنادها الكبير إلى التراث، فان العقلانيات الدنيوية العديدة وضعت قضية العقلانية دون أن تؤسس لها بمعايير وقيم وعي الذات القومي. وقد كانت تلك نقطتا ضعف سرعان ما استعاضته وعوضته الراديكالية السياسية القومية بجمعها بين الوحدة والقومية، مما أدى بالضرورة إلى إهمال عناصر العقلانية الاجتماعية، كما أنها رفضت قيمة العقلانية الثقافية. فقد استحوذت الراديكالية السياسية على وجدان العوام، لأنها مثلت الصيغة العملية السياسية لوعي الذات القومي. كما استعاضت عن عقلانية الفكر وضرورة النظام بنظام الضرورة، اي القوة والعنف عبر إرجاع كل شيء إلى فكرة السلطة.

أما غياب أسس العقلانية الفكرية للقومية العربية، بسبب عدم استنادها إلى تقاليد وعي الذات القومي والتاريخي، فقد أدى إلى هيمنة وأولوية القومي على الاجتماعي أو إهمال الأخير إهمالا كليا. مما حدد بدوره خشونتها وقسوتها في التعامل مع عناصر العقلانيات الأخرى بمختلف تياراتها وأحزابها وأيديولوجياتها. وقد كانت النتيجة الإخلال في كل شيء، وتحول الخلل إلى "منظومة" تلافي الخلل! ومن ثم الاستعاضة عن الفكر المستقل باستقلال الفكر عن تناول المعضلات والمشكلات الفعلية للوجود العربي وإهمال التاريخ الواقعي. وذلك بسبب انعدام الإدراك الحقيقي لمعنى التاريخ! إذ لا وعيا ذاتيا حقيقيا. وقد ظهرت النتائج لهذا الخلل المنهجي الشامل للمرة الأولى عام ١٩٦٧. حينذاك نادرا من كان يعي بان السبب الجوهري يقوم في لا عقلانية الوجود العربي والنظام القائم. والاستثناء الوحيد هو ما تلمسه آنذاك قسطنطين زريق فقط. كما انه الدرس الذي لم يتحول

إلى عبرة والى حتى إلى قضية. بمعنى انه لم تجر الاستفادة منه لحد الآن .فتجارب السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات التعيسة تكشف عن أن سيطرة اللاعقلانية يساوي الهزيمة، لأنها لا تستند إلى نظام. بينما لا يصنع هذا النظام البديل سوى منظومة الأفعال الواقعية والمرنة المحكومة بعقلانية وعي الذات.

والشيء الوحيد العقلاني نسبيا والمؤثر جزئيا بالنسبة لشحذ وعي الذات القومي والاجتماعي والثقافي كان يقوم في ظهور النزعة النقدية تجاه النفس والتراث. إلا أنها ظلت أقرب ما تكون إلى تأملات أيديولوجية كما هو جلي في نقد الوعي التاريخي السياسي عند عبد الله العروي في كتابه (العرب والفكر التاريخي والأيديولوجية العربية المعاصرة). فقد ربط فكرة التأسيس العقلاني للفكرة السياسية بمرجعية أيديولوجية تقول، بان التاريخ من عصر النهضة حتى الثورة الصناعية هو نموذج الخلاص من التخلف، وان الماركسية هي النظرية النقدية للغرب، وان العقلانية هي الحل. بينما توجه ادونيس صوب نقد الثابت والمتحول في الثقافة العربية. وهي المحاولة الأكثر جرأة وعمقا وأصالة آنذاك، والتي يستكملها على أسس أرقى الجابري في نقده لما اسماه بالعقل العربي. فقد سعى ادونيس لربط الروية النقدية بوعي الذات الثقافي. وحاول البرهنة على أن أكثر الشعوب تحررا أكثرها قربا من تراثه. ووجد هذا القرب بالنسبة للعالم العربي في ضرورة تحطيم الطابع التقليدي للذهنية الثقافية العربية والكشف عن صراعها في وحدتها وتقديم بديلها الممكن، اي رفع مبدأ الإبداع في عملية التجاوز الدائم. بمعنى صنع إبداع لا أدب انعكاس. ولم تكن هذه الآراء، وكل ما كتب بصورة نقدية معزولة عن التأثير الحاسم للأيديولوجية الماركسية بمختلف مدارسها ومشاربها ومستوياتها، إضافة إلى تأثير مختلف الموضات الفلسفية المسطحة آنذاك. وبغض النظر عن كل هذه المثالب، إلا أنها كانت تعمل ضمن سياق الدعاية الجيدة للنزعة النقدية العقلانية وتوجيهها صوب مباحث وعي الذات. بمعنى وضعها مهمة الكشف عن أصول الثبات، والبحث فيها عن جذور التأخر والتخلف وغياب العقلانية. وبغض النظر عن أساليب ومستويات البرهنة والتدليل المتعلقة بكشف أصول الثبات وكيفية إنتاجها وإعادة إنتاجها، فان ما هو قيم وجوهري فيها هو الروح النقدي. انه أراد الكشف عن أن اللاعقلانية السائدة في لعالم العربي تقوم في أصول التقليد والثبات المهيمنة فيه. وجعله ذلك يستنتج بان الثقافة العربية في نشأتها وفي مستواها الذي هيمن وساد هي ثقافة إتباع وتقليد، وأنها ثقافة اجماعية لا اجتهادية، وأنها مؤسسة

على الشرع لا على الحرية. بينما جرى إهمال ومحاربة العقلانية المؤسسة لذاتها والقائمة في التراث العقلي للحركات الثورية، وتراث المعتزلة والفلاسفة وإنسانية المتصوفة.

وضمن هذا السياق جرت مختلف أشكال ومستويات النقد الماركسي في العالم العربي آنذاك، ولكن من خلال التركيز على رؤية سوسيولوجية أيديولوجية متحزبة. وقد تكون كتابات مهدي عامل آنذاك من بين أكثرها "تجانسا" بهذا الصدد كما وضعها في كتابه (أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية) وغيرها من المقالات والأبحاث. فهو ينطلق من مقدمة سليمة تقول، بان مأزق الوجود العربي ينبع من أزمة وجوده الاجتماعي السياسي. من هنا موقفه من ضرورة دراسة ما اسماه بأزمة البرجوازية العربية لا أزمة الحضارة العربية. واعتبر سبب التخلف ليس بقاء الماضي في الحاضر، بل الحاضر هو سبب بقاء الماضي فيه. وان البرجوازية تغلب منطق الإنشاء على منطق الأشياء.

لقد كانت حصيلة هذه المرحلة وموجاتها النظرية فيما يتعلق قضية عقلانية الأصالة وأزمة البدائل الحضارية تقوم أول وقبل كل شيء في استثارتها من جديد قضايا الوعي الذاتي. ومن ثم كانت الصورة الأعمق لما جرى تناوله في بداية القرن العشرين، بمعنى التركيز على قضايا وعي الذات العملي- السياسي والثقافي القومي. مما حدد بالضرورة بروز قضية الموقف من التراث وإشكالاته الكثيرة والكبيرة التي ميزت في يوم ما ثقافة العرب والإسلام في قرنهما الأول الهجري. وفي هذا كانت تكمن بروز ظاهرة صحية بهذا الصدد، وذلك لأنها تضع للمرة الأولى الوجود العربي في إطاره التاريخي الثقافي وتتعامل معه على انه وجودها الماضي والحاضر والمستقبل. من هنا تحول التراث إلى مادة وموضوع الأبحاث والجدل والمشاريع والمناهج في كل من السياسة والفكر والتاريخ والأدب والفلسفة. لكن الحصيلة النظرية ظلت مع ذلك كما هي، بمعنى دون تفعيل جوهري لمحاولات إرساء أسس المنظومات العقلانية في الفكر والتفكير والمواقف العملية. وذلك لان حصيلتها لم تذلل الأسس والقواعد المنهجية السائدة في تشويش الرؤية النقدية والمستقبلية تجاه القضايا المتعلقة بأولية وعي الذات المفقودة. ومن الممكن رؤية الملامح المثيرة لها آنذاك في كل من نماذج المادية والديمقراطية والثورية، كما هو الحال في (النزعات المادية) عند حسين مروة، والعقلانية التراثية– كما هو الحال عند الطيب تيزيني قس (من التراث إلى الثورة)، ونماذج التراثية العقلانية،

كما هو الحال في الكتابات الكبيرة والكثيرة عن "مشاريع التجديد" عند حسن حنفي.

ففي كافة هذا "المشاريع" النظرية نعثر على ما يمكن دعوته بمساعي التأسيس للرد على الثورة المهزومة. أنها سعت لتأسيس منطق العقلانية تجاه كل من مبادئها الكبرى، وإشكالية النظرية إلى التطبيق أو العلم إلى العمل، واختزال ونفي تقاليد الراديكالية السياسية بمختلف تياراتها. الأمر الذي وضعها أيضا في حالة صراع وصدام مع الاتجاهات غير العقلانية وبالأخص مع تيارات الغلو والتطرف الدينية، التي استعادت وبقوة أكبر واعنف نفسية وذهنية الراديكالية السياسية الدنيوية، بوصفها الخاتمة إلى تلاقي وانهيار العقلانية واللاعقلانية العربية الحديثة. فكلاهما أدى إلى توسيع مدى الراديكالية الأيديولوجية المتحزبة في الوعي والسلوك السياسي، ومن ثم إنهاك وتفتيت العقل النظري والعملي. وقد يكون الاستثناء النسبي والكبير أيضا في مؤلفات محمد عابد الجابري. إلا أن المجرى العارم لصعود التيارات الإسلامية المتطرفة قد أغلق هذا الباب والمسار، بإرجاعه التاريخ "المنحرف" إلى صيغة منحرفة في الوعي والرؤية والعمل، لكنها الضريبة التي ينبغي دفعها من اجل أن يتبلور مزاج عقلاني يجعل من تذليل الإسلام اللاهوتي والسياسي وتجارب القرن العشرين بكافة أشكالها ومستوياتها وأنماطها ونماذجها المقدمة الضرورية للتطور الاجتماعي السياسي وإعادة تمثل واستخلاص تجاربه في فلسفات عقلانية عربية واقعية ومستقبلية.

الفصل الثالث: العقلانية العربية الحديثة وآفاقها

إن الحد العام للعقلانية هو أنها منظومة فكرية تجعل من العقل المنطقي ونتائج العلوم بشكل عام والدقيقة بشكل خاص، إضافة إلى التجربة الإنسانية المتنوعة والمختلفة، الفيصل النهائي والحكم المطلق في مواجهة وحل إشكاليات الوجود الإنساني، والبحث عن البدائل، والتأسيس النظري للاحتمال الواقعي. وبالتالي، فان للعقلانية مظاهرها التاريخية وتنوعها الثقافي من جهة، ووحدة مساعيها النظرية والعملية من جهة أخرى. ذلك يعني أن العقلانية من حيث صيرورتها التاريخية وخصوصيتها الثقافية لا ترتبط بصورة آلية بالنزعة الدينية أو الدنيوية.غير أن الأخيرة هي الصيغة الأكثر رقيا وتطورا لها، وذلك لأنها تتمثل وتؤسس في نفس الوقت لحالة الانتقال من الوعي الأسطوري واللاهوتي إلى الوعي العقلي المحض. ومن ثم تعمل على توسيع مدى التجربة الإنسانية بوصفها احتمالا دائما ورؤية واقعية واستشرافا للمستقبل. الأمر الذي يعطي لنا إمكانية القول، بان العقلانية الحقيقة هي التمثيل الواقعي والثقافي للفكرة الفلسفية عن الحد الوسط والاعتدال. مما حدد ذلك بدوره على مدار التاريخ، من حيث رقيه وتعرجاته، مسار الموقف العقلاني بوصفه رؤية ومنهجا للنظر إلى الكلّ بمعايير الكلّ. ومن ثم إبراز الطاقة الحية والمستقبلية في الاجتهاد النظري والعملي، اي المساهمة الأكثر جوهرية التي تجرّ البقية الباقية مما فيه وما في التيارات الأخرى صوب الصيغة الأكثر واقعية ومنطقية وإنسانية للبدائل.

وفيما لو طبقنا ذلك على مسار العقلانية العربية الحديثة، فإننا سوف نقف أمام "انتهاك" فض لمعنى وحقيقة العقلانية كما هي. والسبب العام لذلك يقوم في أن المسار العام للعقلانية العربية الحديثة أقرب ما يكون إلى حالات فصام وفطام وانعدام الأصالة والهيام بتقليد تجريبي جزئي، وانعدام شبه تام لأسس الوعي

الذاتي. ومن ثم فقدانها لحقيقة العقلانية، ألا وهي قوتها التأسيسية للتراكم الذاتي والتطور التلقائي. مما صبغ تاريخ العقلانية العربية الحديثة بطابع راديكالي خشن وبدائي. بحيث جعل منها في نهاية المطاف أقرب ما تكون إلى انعكاس مسطح لراديكالية سياسية. الأمر الذي نعثر عليه في الصيغة الظاهرية العامة لمسار "العقل العربي" ودورانه في حلقة مفرغة من تمجيد العقل إلى نقده ومنه إلى نقد النقد العقلي! وهذه الدورة بذاتها ليست إلا الصيغة الفعلية لدورة الزمن وفراغها من وعي الذات التاريخي القومي والثقافي. بحيث يمكننا العثور عليها في كل مفاصل الحياة والوجود الفردي والاجتماعي والدولتي والقومي والثقافي. وليس مصادفة أن نعثر مع كل هبوط واندحار وتقهقر فعلي إلى صعود وهيمنة وقوة الولع بالعناوين الفارغة ذات الطنين الهجين من سجع العبارة ووجع الفكرة! وهذا بدوره ليس إلا الوجه الآخر للفراغ المعنوي والفكري والمنهجي. انه "فكر" بلا تفكر. بحيث تحولت كلمة "النقد" إلى مفتاح الكتب الفارغة من حقيقة النقد. بحيث أصبح النقد لا يخضع للنقد إلا في العناوين، مثل نقد النص ونقد الحقيقة ونقد الفكر ونقد الدين ونقد العقل. مع ما يرافقه بالضرورة من انحدار في مستوى النقد نفسه. أما الحصيلة النهائية فهي استعادة لما كان من حيث الرؤية والمنهج والنتيجة. الأمر الذي جعل من "العقلانية العربية" عقلانية مريضة، اي لا عقلانية من حيث الجوهر. وهذا بدوره ليس معزولا عن النقص الجوهري فيها والقائم في كونها عقلانية التقليد والتشوه العقلي. من هنا عدم ثباتها في مخزون الوعي التاريخي الثقافي، بمعنى نفيها الطبيعي بوصفها درجة في سلم الارتقاء التلقائي للفكر والتفكير والتفكر. ومن هنا أيضا التطابق الخفي من حيث قيمتها وأثرها مع اللاعقلانية نفسها.

إن "العقلانية العربية المعاصرة" هي لا عقلانية خالصة. وذلك لأنها تقليدية بكافة مدارسها. أنها تتراوح ما بين قرود وببغاوات، ولكن بدون براءة الطفولة وفاعلية الطبيعة. وبالتالي، فهي اقرب إلى تطّبع لا علاقة له بالتاريخ "الطبيعي". وليس مصادفة أيضا أن تكون الفكرة السياسية هي الفكرة الكبرى السائدة والممثلة

لنموذج العقلانية المقلدة. من هنا طابعها الجزئي والنسبي والعابر أيضا. ة. ومن هنا أيضا هوس الولع بالحذلقة الأيديولوجية التي لازمت صعود وهيمنة "الفكرة العقلانية" في الفكر النظري والعملي العربي الحديث. وهذا مرتبط بدوره فيكونها كانت وما تزال من حيث الجوهر عقلانية وجدان وفاقدة لمعاناة البحث. من هنا "تجريبها" الغبي لكل ما يجري إنتاجه في الغرب آنذاك، اي تحويل معاناة الفكرة العقلانية الغربية إلى ولع وموضة. من هنا إفراط النزوع الأيديولوجي وهيمنته المطلقة على الوعي الفردي والاجتماعي والقومي. إذ إننا لا نعثر فيها إلا على أنماط وأنواع ومستويات أيديولوجية مختلفة ومتباينة. مما جعل منها مجرد كمية من الرؤى الأيديولوجية المغتربة والجاهلة بإشكاليات الواقع والتاريخ ومصدريتهما بالنسبة لبلورة الموقف والقيم والرؤية والقواعد والمبادئ وأساليب الدراسة والتحليل والنقد وتأسيس المناهج وتوليفها. إننا نعثر فيها على نماذج ماركسية صلدة وتفكيكية خاوية مرورا بوجودية مسطحة ووضعية لا علم فيها وغيرها مما لا يحسد عليه!. وكل ما فيها جميعا رتيب وممل ومثير للغثيان. لكنها في الوقت نفسه عملت وتعمل بحماس على إبقاء جذوة المراهقة الفكرية ضمن حدود الابتهاج الوجداني واهتزاز الجسد! إذ لا نعثر، على سبيل المثال، في الماركسية التي هيمنت على مدار عقود طويلة، إلا على تخريف للوعي النقدي وذلك لأنها تجعل من رؤيتها الأيديولوجية معيار الحقيقة النهائية. وفي آخر الموجات "الفلسفية" نعثر على تفكيكية منهمكة في تفكيك ما هو مفكك أساسا. بحيث تحولت إلى فكوك تلوك علف التقليد لكي تصنع لبن بلا طعم ولا فائدة!! أنها تفكيك بلا بنية. من هنا بناءها لأوهام الجمال والجلال على كاهل الوعي الضعيف! بعبارة أخرى، أنها تحلل بصورة ركيكة ما هو ركيك بطبعه ووجوده. وسبب هذه المفارقة الغبية يقوم في أنهما كلاهما مستورد تقليدي. انه يشبه بمن استعجب بكونت (الوضعية) وماركس (الماركسية) وسارتر (الوجودية) وعشرات غيرهم من هو اقل قيمة منهم، دون دراية للأصول والجذور وتلقائية الوعي الأوربي في معاناته التاريخية. الأمر الذي جعل من هذا الإعجاب الطفولي مجرد استعجام في الفكر واللغة والمعنى والغاية

والمعنى. وليس مصادفة أن يندثر كل "إبداعهم" مع موت أصحابه. والسبب هو انه ليس فكرا ذاتيا وأصيلا. بينما موت المفكر الأصيل يجعل من فكر المفكر وتفكيره أكثر جمالا وجلالا. وقد أدى ذلك إلى نتيجة جلية ومدمرة بقدر واحد ألا وهي غياب الفكرة المنظومة، اي انعدام الفلسفة الذاتية ومناهج التفكير الخاصة النابعة من تأمل ودراسة ونقد التجارب الذاتية.

لقد كانت تيارات العقلانية العربية الحديثة تجري لحالها فرحة مترنحة في مجاهل الهوى الأيديولوجي. الأمر الذي جعل منها "عقلانية" بلا تاريخ. أنها سارت في زمن الاغيار من هنا اندثارها وتقلب اصحابها لأنها مجرد غلاف وقشرة. وترتب على ذلك بروز وتأثير نقصها الجوهري القائم في محاربة وافتقاد الفكر العربي النظري المعاصر إلى منظومات فلسفية خاصة به. وهو نقص يرتبط بانقطاعه وانفصاله وانفصامه عن تراثه الفلسفي المنظومي الهائل من جهة، وبسبب استلابه أمام الإبداع النظري الفلسفي الأوربي الذي افقده سلامة الحس، ونقد البصيرة، وحدس المكاشفات الملازم لكل إبداع أصيل، من جهة أخرى. وكلاما نتاج فقدان العالم العربي لتاريخه السياسي والقومي المستقل على مدار قرون بعد سقوط مراكزه السياسية والثقافية الكبرى. مما أدى إلى أن يكون الفكر النظري والعملي اجترارا لتجارب الآخرين ودوران في فراغ ثقافي.

إن "عقلانية" بلا تاريخ ذاتي تعادل من حيث المنهج والتأثير شراسة لاعقلانية. ومفارقة هذه الظاهرة تقوم في أنها لا تؤدي إلى نتيجة غير استمرار الاستلاب والضياع وضعف المناعة والفقر المادي والأدبي. وفي هذا كانت تكمن أيضا المصادر النظرية للاعقلانية العربية الحديثة! فاللاعقلانية العربية الحديثة بمختلف أشكالها هي تجسيد للإرادة العمياء. أنها تعمل وتتخبط بسبب ضعف أو انعدام "العقل المستفاد" في "عقلها الفعال". كل ذلك يجعل من اجتهادها انتهاكا لأدب الحق والحقيقة. لكن إذا كانت اللاعقلانية القديمة تجري وتوازي وتختلف وتتصارع مع التيار العقلاني الإنساني الرفيع والكبير والعميق في الثقافة العربية الإسلامية، أي تقف على ضفافه، فان اللاعقلانية العربية الحديثة تقوم في كونها

صنو للعقلانية المقلدة، رغم احترابها الظاهري. وليس مصادفة ا يكون الصراع الفكري (أو بصورة أدق الأيديولوجي) السائد في التاريخ العربي الحديث والمعاصر هو مواجهة منغلقة لأيديولوجيات "تقدمية" و"رجعية"، "يسارية" و"يمينية"، "قومية" و"أممية"، "دينية" و"دنيوية". أي إننا نعثر فيها على كل قشور التجربة الأوربية. بينما الإبداع الثقافي والفكري العقلاني وغير العقلاني في الثقافة الأصيلة ينتج اصطلاحاته ومفاهيمه وقيمه في مجرى تأمل وتحليل ونقد تجاربه الذاتية، أي كل ما يساهم في بلور مناهجه الواقعية ومشاريعه المستقبلية، أي في بلورة الصيغة الفعلية والفاعلة للعقل النظري والعملي بما يتوافق ويستجيب لتطوره التلقائي. الأمر الذي طبعه بدوره أيضا هياج اللاعقلانية العربية الحديثة، أي تطبعها على نقيضها من حيث التقليد وشراسة الانغماس فيه، والابتهاج "المقدس" في رجوعها إلى سلف الأسلاف والتمرغ في أوحاله "النقية".

فالذاكرة الحالية قد لا تستدرك ولا تحس هلوسة الحماس المفرط وهياج الصيحات العديدة التي دوت منذ سبعينيات القرن العشرين، بعد انتصار "الثورة الإسلامية في إيران" والقائلة، بان عصرا قد انتهى، وآخر جديدا قد بدأ! وها هو يلوح في الآفاق مبشرا عن عصر جديد هو عصر الإسلام. وفي تلك الأيام بدت الأحداث بالنسبة للوعي "العقلاني العربي" الدنيوي كما لو أنها بداية نوعية جديدة تستكمل أو تنفي قرن النهضة البائس. مما أثار في وعيها ودغدغ مشاعرها أوهام وأساطير الدورة "الأبدية"، كما لو أنها استعاضت بسهولة فكرة "الثورة الدائمة" بفكرة الدورة الأبدية، التي تستقي لحمها من هيكل العظام اليابسة، اي من الشعور الملهم والمحير لدورة الولادة والموت. طبعا أن هذه الأساطير المحببة للقلب، تمتلك بعض ملامح ما يمكن دعوته بحدس المواجهة ومشاعر "التجييش" القابعة في أعمق أعماق التاريخ البشري، والتي توحي على الدوام بالقوة القاهرة لشيطان الزمن وإشكالاته العصية على الحل! وليس مصادفة أن تظهر، في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، أوهام وأفكار الدورة المئوية. مع أن الفهم العقلاني يدرك مسار الزمن والتاريخ الإنساني ويعيه على انه عُقَد وليس عقودا، اي إشكاليات وحلول

وليس زمنا عابرا. ففي الزمن يمكننا البحث عن بداية ونهاية، أما في التاريخ فأنهما كلّ واحد. لكن ظهور إشكالية الزمن والتاريخ وانفصامهما المريع في الوعي "العقلاني" العربي ارتبط من حيث الجوهر بواقع يقول، بأن القرن العشرين بالنسبة للعالم العربي كان في آن واحد زمن ولادة العقلانية وتأبينها الجنائزي! لأنه ابتدأ بها وانتهى بتشييع جثمانها! الأمر الذي جعل منها مسرحا تافها لدراما العقل والعقلانية. وفي الوقت نفسه كانت دراما المفارقات الغبية! وليس مصادفة أن يتتوج هذا القرن بصعود أساطير وخرافات دينية فاعلة بوصفها الوجه الآخر لزمن الأساطير والخرافات الدنيوية للأيديولوجيات المستوردة.

فقد وضعت تجربة قرن من الزمن (القرن العشرين) وأبرزت الإشكالية الجوهرية للأصالة والتقليد. من هنا وقوف العالم العربي أمام نفس الإشكاليات الكبرى التي وقفت أمامها تيارات النهضة والإصلاح. وفي هذا تكمن الحالة المفارقة والمتناقضة لوحدة التقدم والمراوحة في المكان! المراوحة في الزمن (نفس الإشكاليات وانعدام الحلول)، و"تقدم" افتراضي لأنه وضع فكرة الرجوع إلى الأصول باعتبارها مرجعية منهجية وعملية. فالعرب في بداية صيرورتهم السياسية الثقافية (ظهور الخلافة) لم يعانوا، على سبيل المثال، من إشكاليات "المعاصرة" و"الحداثة" وما شابه ذلك. لقد استندوا إلى قواهم الخاصة، ورؤيتهم الخاصة، وبالتالي مواجهة إشكاليات وجودهم الطبيعي والماوراطبيعي بمعايير عقلهم التاريخي والثقافي. لكن الحالة اختلفت اختلافا جوهريا بالنسبة لظهورهم الجديد. إذ تحولت العقلانية المستوردة إلى احد أصول وفصول اللاعقلانية الكامنة في القراءة الخاطئة والمغلوطة والخربة للنفس والآخرين. مما أدى إلى تشويش وعي الذات، وملأ منظومة التفكير لكامنة بالضرورة في الوعي العقلاني بمختلف حشرات وديدان الفساد الثقافي. فالوعي المنطقي والعلمي فيما يخص إشكاليات الوجود الاجتماعي والقومي هو وعي ثقافي أولا وقبل كل شيء، اي انه نتاج تأمل وتحليل وتوليف التجارب الذاتية بمعايير العقل النقدي. من هنا يمكن رصد حالة

العقلانية العربية الجديدة في حصادها البائس وانقلابها إلى لاعقلانية تامة، كما هو جلي في صعود الموجات الأخيرة للسلفيات الإسلامية المتشددة.

وفيما لو أجملنا الأسباب الكبرى القائمة وراء هذه الظاهرة، فمن الممكن حصرها في حالة ونمط الفشل في تأسيس الأصول الذاتية للتطور التلقائي العقلاني الحر. وهذا بدوره كان نتاجا لتهشيم وتبذير التجارب الذاتية، وطبيعة الخروج الصعب من رحم العثمانية، والسقوط اللاحق في شباك الهيمنة الكولونيالية. وجميع ذلك يعود إلى مختلف أشكال التبعية المترتبة على انقطاع التاريخ العربي الذاتي. بعبارة أخرى، إن سبب كل هذه الظاهرة الملتبسة أمام العقل والمنطق تقوم في أن أصول "العقلانية" و"اللاعقلانية" العربية الحديثة تقوم في كونهما ليستا عربية، بل صدى لإشكالاتها الأوربية. من هنا كثرة الأيديولوجيات وتنوعها والتسابق وراء ترجمتها والاعتزاز بتمثيلها لا تمثلها. وليس مصادفة أن تستعيد وجودها وأثرها الفعال من بين كل الركام الخرب لتقاليد اللاعقلانية في العالم العربي (والإسلامي) الأيديولوجيات الحنبلية. فهي المرتع الخصب، منذ نشوؤها الأول لهيمن ما يسمى بالتقاليد السنية، اي الصيغة الأكثر تخريفا للعقل الثقافي، والأشد ومحاربة للنزعات العقلية والعقلانية والإنسانية. وليس مصادفة أن يكون عداءها المطلق للفلسفة والتفلسف، اي للصيغة الأكثر منهجية للعقل والعقلانية والنزعة الإنسانية، الصفة المشتركة لجميع التيارات السنية بشكل عام والحنبلية بشكل خاص.

إن الصفات الجوهرية الملازمة للاعقلانية، وبالأخص في مراحل الانحطاط، تقوم في مجال الفكر بمحاولاتها الدائبة لسحق العقل وإبطال مفعوله الحر، أو تحويله إلى عبد وضيع للعقائد أو أداة خاضعة خضوعا كليا تفسير وتأييد "النصوص المقدسة". وفي مجال العمل بمساندة السلطان الجائر، والدعوة للتكفير والتجريم، ومحاربة الاجتهاد او جعله مجرد هلوسة المذهب والأتباع والتقليد. وفي الحصيلة تجعل حتى من فكرة المنظومة قوة تخريب منظمة للعقل والضمير، وذلك لأنها تحتقر فكرة الحرية وتقدس العبودية بمختلف أشكالها وأصنافها ومسوياتها. وفي هذا تكمن قوتها المدمرة وهشاشتها المعنوية. مع ما يترتب عليه من استعداد

دائم لصنع مختلف الهمجيات المستترة والجلية. وفي هذا تكمن أيضا محددات ثباتها الظاهري وتقلبها الداخلي.

غير أن تقلبها هذا ليس بحثا ولا نقد. من هنا كمون الخرافة والتخريف واستفحالهما فيها مع مرور الزمن. وبغض النظر عن التمايز الكبير والنوعي أحيانا بين لاعقلانية الماضي والحاضر، إلا أن ما يوحدهما دوما هو خداعها الذاتي القائم في أن بدايتها ووسطها وخاتمتها ليست من طينة واحدة. إلا أنها تكر ثبات مطلق سلسلة مسارها الخاص، القائم في أن أولها وجدان ووسطها بيان وآخرها خذلان للعقل والروح والضمير. الأمر الذي حدد ويحدد على الدوام نفسية وذهنية التطرف والغلو فيها. أما النتائج العملية لها فعادة ما تؤدي إلى احتقار الواقعية والعقلانية والفكرة الإصلاحية والنزعة الإنسانية. فالغلو يعيق إمكانيات العقلانية ويحرفها صوب المواقف النفسية والأيديولوجية والعقائدية الفجة. وبغض النظر عن تنوع أشكاله إلا انه يشترك بهيمنة النفسية والذهنية الراديكالية، التي عادة ما تؤدي إلى تعقيد العقد الاجتماعية والقومية والعقائدية، التي هي أيضا احد مصادره وجذوره. الأمر الذي عادة ما يترتب عليه هيمنة الرؤية الوجدانية. من هنا جوهرية فكرة الخلاص والنهاية والتمام وصور الأساطير والتاريخ الجزئي والبطولة والتضحية والشهادة والقربان والقتل والموت والدماء.

ذلك يعني أن اللاعقلانية عادة ما تسعى لتجاوز حدود التاريخ الواقعي. فهي تحرك على الدوام المشاعر الخفية والعلنية لتجاوز الحدود والآفاق والعتبات والعقبات القائمة أمام النفس الإنسانية، بحيث تجعل كل ما تريده حقا ومقدسا، وكلما تعارضه باطلا ومدنسا. وهذا بدوره ليس إلا الوجه العملي الشاذ لهيمنة الذهنية الأسطورية، التي لا طفولة فيها ولا براءة. فأسطورة الطفولة وجدان حي وتاريخ ذاتي، بينما أسطورة الرعونة فعل دائب لزمن سائب. وهي النتيجة التي نعثر عليها في مختلف أشكال اللاعقلانية الدينية منها والدنيوية، كما هو جلي في سلوك ونتائج العقائد والحركات القومية والإسلامية في العالم العربي الحديث والمعاصر. بحيث يمكن ملاحظته في هذا الانقلاب الدرامي من قوميات ثورية دنيوية إلى تيارات

سلفية متشددة ومنغلقة من تكفير وهجرة ووهابية وحنبليات محدثة بلغت ذروتها في "القاعدة" و"داعش". الأمر الذي يشير إلى انغلاق إمكاناتها الذاتية ومن ثم انهماكها في توسيع مدى الهوة القائلة للعقل والضمير والعمل الاجتماعي وتأسيس الحرية ومستلزمات التطور الحديث.

وليست هذه النتيجة في الواقع سوى الحيثيات الملازمة لحالة الانحطاط الشامل للعرب وانغلاق طريق المستقبل الحر، الذي جل من اللاعقلانية بؤرة القوة الفاعلة، عوضا عن أن تكون إحدى خمائره الصغيرة المرمية على أطراف طريقه العقلاني العام. فقد ذللت الثقافة الإسلامية في مراحل صعودها، على سبيل المثال، حدة وشدة الخلاف العنيف للغلو من خلال توليف المتضادات والبحث عن حلول وسط. والنتيجة كانت على الدوام تقوم في ترميم البنية الذاتية من خلال اعادة صهر المتناقضات وجعلها مكونات وأجزاء في منظومة أوزانها الداخلية.

بينما أدى انحطاط العالم العربي الحديث وضعف قواه الذاتية في إرساء أسس تطوره الذاتي التلقائي الحر إلى دورانه في حلقات مفرغة، ليست الظاهرة الإسلامية المتمثلة في هيمنة السلفيات المتشددة، سوى احد مظاهره الكبرى. فقد أدى فشل فكرة النهضة والفكرة الإصلاحية الإسلامية إلى صعود الفكرة "السياسية" المتحزبة ثم الأيديولوجية الراديكالية لمختلف أصناف الحثالة والهامشية. أما التيار الديني اللاهوتي (الإسلامي) الحنبلي فهو الوجه الآخر لفشل كافة هذه المشاريع الذي ساهم بدوره في صعود اللاعقلانية وهيمنتها شبه المطلقة. بحيث أصبح من الممكن ظهور وسيطرة وقبول فكرة الإمارة والخلافة الإسلامية، برئاسة حثالة وهامشية ورجال مخابرات وآمن لأنظمة دكتاتورية "علمانية" سابقة. إن هذه النتيجة تعكس حالة الانحطاط والتحلل الثقافي، أو الأزمة الشاملة والبنيوية للعالم العربي من جهة، وخاتمة ما يمكن دعوته بالانهيار المحتوم للقوى التقليدية. وفي هذه الدراما المؤلمة تتبين الآن ملامح الصراع بين قوى مصيرها الزوال المندثر وقوى المستقبل الساعية لتمثل حالة الانتقال التاريخية من المرحلة الدينية السياسية إلى المرحلة السياسية الاقتصادية في الوعي والممارسة والبناء. بمعنى

كشفه عن أن أفضل النظريات الإسلامية السياسية والتاريخية الحديثة لا علاقة لها بالحداثة، كما أنها تفتقد من حيث الجوهر لفكرة المستقبل. إذ أن أفضلها وأتمها وأكثرها واقعية وعقلانية وارتباطا حيا بالتراث بقي محصورا ومحاصرا بنفسية وذهنية التوفيق كما هو الحال عند حسن حنفي، بوصفه احد النماذج الأكثر رقيا وعصرية وتأسيسا لهذا النمط. إذ لا يتعدى إبداعه وتأسيسه النظري من حيث الجوهر منهج ومنظومة المقول والمنقول القديمة. بمعنى انه لا يتجاوزها بنفي عقلاني حديث وتام.

إن المهمة الواقعية للعقلانية الفعلية، أيا كان شكل وأسلوب تأسيسها يقوم ليس فقط بتذليل بقايا الفكرة اللاهوتية والدينية، بل وبنفيهما التام ببدائل مستمدة من المستقبل فقط. فالعقلانية تنظر إلى الماضي على انه مَعلم ومعلّم ومعالم في الطريق. انه في أفضل الأحوال مجرد رسالة خطية وشفوية لشيوخ ومصلحين وفلاسفة وأنبياء. بينما حقيقتها تقوم في تأسيس مشاريع المستقبل بوحي معاناتها الحالية الحية، اي كلما يعطي للروح مهمة التأمل وللخيال مهمة الاختيار، ولكليهما حرية التصرف. حينذاك يمكنها مخاطبة الوجود وصيرورته المتنوعة بوجدها العقلي، بما في ذلك من برجها النظري المتعالي والمتسامي. لاسيما وأنها العملية الضرورية للسمو. فأكثر الناس عفة أكثرهم انتهاكا لها. تماما كما أن أكثر المعارضين للحدود أكثرهم دفاعا عنها وتأسيسا لها. ولا يمكن تحقيق ذلك ما لم تصبح الفكرة العقلانية وتأسيسها النظري للمهمات العملية وغايتها الفعلية تحقيق الفكرة الإصلاحية الشاملة. بمعنى العمل من اجل بلورة فكرة مرجعية الإجماع العقلاني الإصلاحي.

ذلك يعني أن مهمة تجاوز العقلانية العربية التقليدية، بوصفها الوجه الأولي أو المرحلة التأسيسية الغبية والخبيثة للاعقلانية العربية ونموذجها "التام" في صعود وهيمنة الفكرة الإسلامية السياسية اللاهوتية والدينية الحنبلية، تفترض بقدر واحد نفي العقلانية التقليدية واللاعقلانية بعقلانية نقدية قومية ثقافية.

إن المقصود بالعقلانية النقدية، هي العقلانية التي تضع نهج التحرر والاستقلال الثقافي والسياسي في صلب تصوراتها النقدي للحاضر والماضي والمستقبل، اي في صلب منهجها النظري والعملي.

إذ يكشف تأمل تاريخ العقلانية النقدية العربية الحديثة عن أنها كانت وثيقة الارتباط بصيرورة الوعي القومي. ومع أنها لم تخلو من نوازع الهموم الاجتماعية، إلا أنها كانت أقرب إلى الفكرة السياسية والحزبية الخالصة. الأمر الذي جعل من العالم العربي ككل ميدان اهتمامها السياسي. مما أدى إلى أن تكون متأثرة لا مؤثرة بالأحداث والمسار العام للدولة والقومية والوعي. من هنا بروزها النقدي المتوقد مع كل هزيمة أو انكسار. بحيث جعل حتى من هيئتها النقدية مجرد تأريخ للهزائم. وحدد ذلك بدوره طابعها الوجداني وليس العقلي المنطقي، وطابعها الجزئي وليس الكلي، وطابعها النقدي السياسي للنظام وليس نقد التقليد والبنية التقليدية السائدة في كل مسام الوجود والوعي. أما النتيجة فقد كانت في أفضل الأحوال مجرد نقدية تأملية ووجدانية معذبة!

وفيما لو القينا نظرة سريعة على أهم معالمها النقدية في مواجهة مفاصل ومراحل الزمن العربي الحديث، فأنها لم تتعد، وبالأخص بعد عام ١٩٦٧، أن تكون مجرد نقد جزئي للدين والسياسة والاقتصاد والفكر السياسي. لكنه نقد ظل من حيث أسسه وغاياته أيديولوجيا صرف. وفي هذا النقد ينعكس ضعف روحها النقدي. فالشيء الجلي هو استحالة وجود عقلانية بدون روح نقدي، وبالمقابل، لا تفلح النقدية المفرطة والجزئية في إرساء أسس العقلانية بشكل عام والنقدية منها بشكل خاص. الأمر الذي يؤدي بها مع مرور الزمن إلى الانزواء والاغتراب عن إشكاليات الحياة الفعلية.

فقد كانت العقلانية اليونانية على سبيل المثال، تتسم بصفات الكونية والنزعة الإنسانية وفكرة المبادئ الكبرى والأصول، التي وجدت انعكاسها في مفاهيم وقيم الحرية والديمقراطية والإنسان، رغم المآخذ الواقعية عليها بهذا الصدد، بوصفها احد مظاهر التطور التاريخي والطبيعي للفكرة العقلانية والتجربة الثقافية اليونانية.

وبالمقابل نرى النقد الجارح لها والإفراط فيه في كل شيء كما هو الحال من جانب السفسطائية والكلبية، قد ساهم في تحللها وانهيارها، وبالتالي التمهيد لمختلف أشكال اللاعقلانية اللاحقة، وبالأخص في ظل هيمنة الدين (النصرانية والكنيسة). أما البديل التاريخي الأعمق والأعرق والأكثر أصالة وتأصيلا للعقلانية في التجربة الأوربية، فانه يكشف عن انه تراكم شامل للفكرة العقلانية في أصول ومرجعيات تشمل تأسيس العقل النظري والعملي. ونعثر على أثره ومآثره في تجارب وأشكال ومستويات وإبداعات لا تحصى شملت كل نواحي الوجود الإنساني. وفي مراحله التاريخية جرى هذا التأصيل عبر مفاصل كبرى بدأت بنقد الكنسية والدين عبر الإصلاحية الدينية، ثم تأسيس الفكرة القومية الدنيوية ونظامها السياسي، وفكرة الحرية العامة والخاصة والقانون والعقد الاجتماعي، ثم التنوير والثورة والفكرة الاجتماعية، وجوهرية العلم والفكرة العلمية وما إلى ذلك. وفي جميعها يمكن رؤية ملامح التراكم والتجانس المعقد والدرامي أيضا لوحدة التاريخ الفعلي والمنطق النظري، اي كل ما يؤدي بالضرورة إلى تأمل التجربة التاريخية وإعادة تأصيلها عبر نفي العقلي والواقعي المنظومي، اي التأصل للتجارب الذاتية بمعايير العقلانية الحديثة. وهذا كان بدوره صانع للفكرة البرجوازية ونظامه الاقتصادي والاجتماعي، تماما بالقدر الذي صنع فيه النظام البرجوازي أسس العقلانية الحديثة ورسخها في كل مجالات الحياة. أما النتيجة فتقوم في تحول العقلانية، وبالأخص بأثر وتقاليد روحها النقدي والمستقل، إلى مرجعية متسامية تقف وراء كل إبداع حر وأصيل. بحيث بلغت في إحدى صيغها الأكثر تجانسا للقول بأنه لا مطلق سوى رفض المطلق. ولم يعن ذلك من حيث بواعثه ومغزاه ومعناه سوى انه لا مقدس سوى رفض المقدس، اي رفض نفسية وذهنية الهيبة الزائفة والتقليدية. وأدى ذلك إلى أن يتحول النقد إلى مقدمة ضرورية ومنهجية كامنة وذائبة في كل إبداع حي. بحيث أصبح النقد أسلوب ظهور ووجود وفاعلية العقلانيات الممكنة. وليس مصادفة أن تتحول فكرة النقد إلى الصيغة الأكثر سعة واتساعا للفكرة العقلانية بدأ من كانط ومرورا بهيغل وانتهاء بماركس واستمرارها

في جميع المدارس والاتجاهات الفكرية الفلسفية والسياسية والأدبية والاجتماعية بدون استثناء. وفي مجرى هذه الفلسفة النقدية الشاملة كانت تجري عملية الترميم الدائمة لأصول العقلانية وتوسيع مداها في النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي، وبالتالي في بنية الإنسان الباطنة والظاهرة.

أما الإشكالية العميقة والمفارقة المثيرة للفكر العقلانية وتاريخها الذاتي في العالم العربي، فتقوم في وجود ارث ثقافي عريق فيها ولها من جهة، وانقطاعه الطويل اثر تحلل المراكز السياسية الثقافية العربية من جهة أخرى. الأمر الذي جعل بأثر تفسخ وتحلل السلطنة العثمانية والهجوم الكولونيالي، من الصعب استنهاضه أو الرجوع إليه يما يتعلق بتنوير وتأسيس وعي الذات العقلاني. أما المحاولات التي قام بها رجال الإصلاح الإسلامي والنهضة الأدبية، فإنها ظلت ضعيفة وهامشية بسبب انعدام التاريخ السياسي والدولتي العربي المستقل. بينما جرى صنع "التاريخ الحديث" للعالم العربي بفل إرادة خارجية. مما حد بدوره أثرها الباطني والكامن في كمية ونوعية وكيفية الاستيعاب النظري والعملي لتراث العقلانية الأوربية. إذ لم يتعد ذلك في أفضل الأحوال أن يكون مجرد انبهار وتقليد ظاهري وهو السر القائم وراء وقوف رجال الإصلاح الإسلامي بأجسادهم أيضا أمام تيار النزعة الأوربية والغربية، اي أمام تيار التقليد.كل ذلك يشير إلى أن العقلانية العربية لم تك نتاجا ذاتيا ولا علاقة لها بالتاريخ الفعلي للعالم العربي، ومن ثم لم تتوفر لها فرصة الترام بوصفها تجربة ذاتية، اي لم تتوفر لها إمكانية التأسيس الذاتي في منظومات فكرية لها مناهجها ورؤيتها العملية. من هنا لم يتعد أكثرها "تحررا" و"استقلالا" عن تجاوز فكرة التحدي؟ وهذه بدورها مجرد صيغة "متسامية" لنفسية وذهنية الهزيمة المبطنة. وهو السبب الذي يفسر أيضا ضعف تأثير الفكرة العقلانية في السياسة العملية للدول والأحزاب والنخب. وذلك لان العقلانية منظومة فكرية وفكرة نظامية. وهذه بدورها هي الوحيدة القادرة على صنع فعل منظم له حدوده الواقعية وآفاقه المستقبلية في صنع النظام بوصفه الحد الضروري لكل عقلانية.

فالعقلانية المتجانسة هي على الدوام عقلانية قومية من حيث تجربتها التاريخية وثقافية من حيث تأسيسها وغاياتها. وفي الحصيلة هبي على الدوام قومية ثقافية. بعبارة أخرى إن للعقلانية دوما كيانها التاريخي الخاص وكينونتها الثقافية الخاصة. وخصوصية تطورها ترتبط بمسار التطور التاريخي للأمة وكيفية حل إشكاليات وجودها الطبيعي والماوراطبيعي على مستوى الدولة والنظام السياسي والثقافة. من هنا يمكننا الحديث عن عقلانيات متنوعة في المظاهر لكنها تسير جميعا صوب أبعاد ثقافية لا تنفي في مجراها الاختلاف والصراع والصدام والتناحر أيضا، بوصفها تجارب تاريخية تذلل بقايا الإرث "الطبيعي" في وجود البشر. بمعنى إننا نستطيع الحديث عن عقلانية انجليزية (علمية باردة ونفعية) وعقلانية ألمانية (إرادية ومحكومة بفكرة وعي الذات) وفرنسية (اجتماعية سياسية راديكالية) وروسية (ثورية رومانسية وأخلاقية) وعقلانية أمريكية (وضعية ونفعية). بينما لا نستطيع الحديث الآن عن عقلانية عربية. على العكس يمكننا الحديث عن انعدام للعقلانية العربية على مستوى العلم والعمل. وذلك لأنها لم تبلور مفاهيمها وقواعد رؤيتها العلمية والعملية ولم تصنع منظوماتها النظرية. وكل ذلك بأثر طابعها التقليدي. بعبارة أخرى إنها لم تنشأ ولم تتطور ولم تتكامل بوصفها عقلانية ثقافية خاصة.

**** *** ***

الباب العاشر: البحث عن البدائل.

الفصل الأول: حكمة العقل التاريخي ونقمة الاستلاب الثقافي

إن العقل التاريخي هو عقل ثقافي، تماما كما أن العقل الثقافي هو عقل تاريخي. بمعنى أنهما يتمثلان حقيقة واحدة ألا وهي استلهماها للتجربة الذاتية وتوليفها في نسيج الانجازات الفعلية للعقل النظري والعملي. ومنهما تتراكم حكمة الأمم. اذ ليست حكمة الأمم في الواقع سوى الصيغة المتسامية للعقل التاريخي الثقافي. فهو الوحيد القادر على إنتاج الحكمة النظرية والعملية، التي تعطي للأمم قدرة تأمل ذاتها بمعايير تجاربها الذاتية، ومن ثم تأسيس بدائلها النظرية والعملية لكي تتجاوز المرحلة التاريخية الثقافية التي تمر بها إلى مرحلة أعلى. وبدون ذلك تتحول أما إلى كيان منحط أو في أفضل الأحوال إلى كائن لا تتعدى قدرته على شيء غير التقليد والمحاكاة. ومن ثم العيش بمعايير وقيم الاستلاب الثقافي.

إن الاستلاب الثقافي هو الوجه النقيض للحكمة التاريخية. فالأولى تقليد ومحاكاة، بينما الثانية جهاد واجتهاد متواصل من اجل حل الثنائيات الأربع الكبرى في تاريخ الأمم ألا وهي (التفاؤل – التشاؤم، الفعالية – الخمول، النفي – الإيجاب، العقل – الوجدان)، لكي تتبلور بأثرها الصيغة العملية والمستقبلية لاتجاه التفاؤل، وفاعلية الإرادة، وكيفية النفي، ومضمون العقل. فهو المسار الضروري لما ادعوه بقانون التاريخ ومنطق الثقافة، أي الصيغة المنهجية العامة للنقد الذاتي والوعي الذاتي بمعايير العقل والعقلانية الثقافية الذاتية، أي كل ما يؤسس للرؤية الواقعية المستقبلية المبنية على فكرة الاحتمال. ومن خلالها فقط يمكن تذليل تقاليد الذهنية الدينية السياسية المهيمنة في كافة مناحي الحياة العامة والخاصة للعالم العربي.

وبالتالي، فان المهمة الكبرى تقوم في تذليل تقاليد العقلانية النقدية عبر توليف التاريخ النقدي ونفيه بمنظومات فكرية تتمثل بقدر واحد روح النقد العقلاني والبدائل الواقعية المستقبلية، اي مهمة النقد والبناء للوجود الطبيعي والماوراطبيعي للدولة والنظام السياسي والمجتمع والثقافة. وهذه بدورها ليست سوى العمل الدائب

والمستمر والنقدي من اجل صنع إجماع عام على مبادئ نظرية وعملية كبرى، بوصفها عقلانية ثقافية صرف تذلل تقاليد الماضي اللاهوتية والدينية والانتقال إلى مصاف ومراحل الفكرة القومية الدنيوية العقلانية والإنسانية. بمعنى الخروج على تقاليد الفكرة النقدية العربية التي تكتفي أما بنقد جزئي لحالات عابرة أو تضخيم بعض جوانب الاهتمام الفردي أو الحزبي أو السياسي أو الأيديولوجي. ومن ثم الاستعاضة عن الفكرة النقدية العادية بمنظومات نقد الحقائق الذاتية من اجل إرساء أسس الرؤية العلمية والمنظومية. وبالتالي، فان حقيقة وماهية العقلانية النقدية تفترض السير باتجاه تقييم ونقد السبيكة المشوهة للفكرة العقلانية والنقدية العربية الحديثة. وان تحقيق ذلك يرتبط بتأسيس كل من

- كيفية تنشيط النقد العقلاني،
- وكيفية إرساء أسس ومرجعيات العقلانية البديلة،
- وكيفية تأسيس البنية الثقافية ومرجعياتها المتسامية عبر فكرة الاحتمال العقلاني ومشاريعها العملية.

أما حقيقة العقلانية الثقافية، فهي العقلانية المكتفية والمستنيرة بذاتها. والمقصود بذلك، إن هذا النوع من العقلانية هو نتاج صيرورة تاريخية وكينونة ثقافية خاصة بها. إذ لكل عقلانية حدودها التاريخية، وأصولها الثقافية. وذلك لأنها تمثل من حيث الجوهر مظهر من مظاهر العقل النظري والعملي في كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للإنسان والجماعة والأمة والدولة والثقافة. إذ إننا نعثر على عقلانيات عديدة ومتنوعة في مجرى التاريخ الجزئي (القومي) والكلي(الإنساني). والنوع الأول هو الصيغة الحية والنتاج الفعلي لمعاناة الأمم في تأسيس عقلها أو عقولها النظرية والعملية، ومن ثم تعكس سيرها الخاص ضمن مراحل التطور التاريخي الثقافي، أما الثاني فهو الصيغة المنطقية لتمثل المسار التاريخي والثقافي الإنساني العام. فالعقلانية الأوربية على سبيل المثال، بوصفها التيار الأوسع والأعمق والأدق في التاريخ الحديث، يمكننا العثور فيها على تعبير دقيق عن تجاربها الذاتية، التي وجدت انعكاسها في النظام السياسي ومدارسه، الاقتصاد ومدارسه، العلوم وفلسفاتها، والأدب واتجاهاته وما إلى ذلك.

فقد لعبت العقلانية الثقافية الأوربي ومثلت دور القاطرة التي سحبت بأثرها بما في ذلك تيارات اللاعقلانية وأدرجتها ضمن خميرتها الفكرية والعملية. بمعنى أن مختلف مظاهر اللاعقلانية كانت تعمل على شحذ حدود العقلانية النقدية وتوليفها في عقلانية ثقافية أوربية عامة. من هنا يمكن رؤية حدود العقلانية واللاعقلانية في الثقافة الأوربية بوضوح في وعيها النظري، بما في ذلك في مجال الأيديولوجيات (دارونية وعنصرية وفاشية واشتراكية وشيوعية وغيرها).

بعبارة أخرى، إن لكل عقلانية أصولها وجذورها ومسارها الخاص بوصفها حركة تلقائية للعقل النظري والعملي. أنها الوحيدة القادرة والقابلة للتلاقح النظري والعملي رغم إمكانية صراعها المتبادل والعنيف. غير إن سبب صراعها ينبع من تباين مستوى التطور التاريخي الثقافي، اي تباين المراحل. وسوف تبقى هذه القضية ما لم يجر تذليل كافة المراحل المتناقضة والضرورية السابقة للمرحلة الحقوقية الأخلاقية والمرحلة الأخلاقية العلمية.

إن توليف العقلانية النقدية والثقافية يعني تمثل معنى ورحيق وأساليب التوفيق المناسبة لوحدة الأصالة والإبداع. فعندما ننظر إلى تقاليد العقلانية العربية وتاريخها الذاتي، فإننا نعثر فيها على تراثها الخاص (الإسلامي)، الذي رافق ما يمكن دعوته الصعود الدولتي الثقافي لعالم العرب الاسمي وصيرورة مراكزه السياسية الثقافية الكبرى التي أنتجت ما يمكن دعوته بإمبراطورية الدولة (الخلافة) وثقافتها الكونية. وكان ذلك في اغلبه محكوما ومتأثرا بصعود وهيمنة الرؤية العقلية والعقلانية، المناسبة لمنظومة مرجعياتها الثقافية، اي إنتاج عقلانياتها الثقافية الخاصة، بدأ من المعتزلة وانتهاء بمختلف المدارس الفلسفية الكبرى والعلوم الطبيعية والفلسفة السياسية والتاريخية والمدارس الأدبية والنقدية.

لقد ارتبطت العقلانية الثقافية العربية من الناحية التاريخية، بالإسلام. فقد حارب الإسلام لاعقلانية الجاهلية. والأخيرة كانت واقعية وليست عقلانية. بعبارة أخرى، إن العقلانية العربية لم ترتبط بالجاهلية، بل بالإسلام. وذلك لان الجاهلية لم تحتو على نظام ومنظومة ايجابية فاعلة ومستقبلية. أنها بلا ماض ولا مستقبل. أنها

حاضر مكتف بذاته. ميدانها الكبير والوحيد اللغة ومشتقاتها. لكنها لم تستطع تحويلها إلى منطق ثقافي حضاري له بنيانه الخاص والشامل للوجود. بينما كان الإسلام الأول دعوة للتأمل والتفكر والتعقل. انه عقل الحدود وإعادة الارتباط بالمطلق. ومن ثم تذويب الماضي والمستقبل في الفعل الحاضر. ويحتوي هذا بالضرورة على ما يمكن دعوته بعقلانية الفعل وفاعلية العقل (الإسلامي)، التي نعثر عليها لاحقا في جميع مظاهر وتجليات الصيرورة التاريخية للكينونة العربية والإسلامية الثقافية. وبالتالي، لم تكن التيارات اللاعقلانية العديدة، وبالأخص مختلف مدارس السلف الجامدة من أهل الحديث والرواية والحشوية والحنبلية ومشتقاتها، أكثر من عناصر الخميرة المؤثرة في شحذ حدود الرؤية العقلانية الإسلامية آنذاك، بمعنى أن التيارات اللاعقلانية كانت تسير على أطراف المسار المبدع للعقلانية العربية الإسلامية. وعلى العكس، اي حالما جرى انحلال المراكز الثقافية والسياسية الكبرى للخلافة العربية، بدأت مرحلة انحلال العقلانية وصعود اللاعقلانية، وبالأخص عبر هيمنة فكرة النص والسلف والسنة والتكفير والتحريم والتجريم ومنع الاجتهاد وما شابه ذلك، اي كل ما أدى إلى الجمود والتحجر والانحلال والانحطاط.

إن العقلانية الثقافية الحقيقة والأصيلة هي التي تجمع بصورة متجانسة بين وجدان الانتماء التاريخي القومي وعقل الحاضر وإشكالاته بمعايير المستقبل. معنى بلورة تقاليد وعي الذات بوصفها منظومات فكرية ذاتية تتمثل فكرة الاجتماع وصنع المرجعيات المتسامية في مشاريع علمية ودنيوية ومستقبلية. بمعنى إدراك النفس والعمل من اجل تذليل مراحل التطور التاريخي بمعايير التجربة الذاتية وتأمل تجارب الآخرين ليس بوصفها أضداد أو اختلافا، بل أنواع حية. فهو الشرط الضروري لكل عقلانية ثقافية أصيلة. إذ ليست الأصالة هنا سوى إبداع الصيغ الواقعية والفعالة في مجرى التأسيس النظري والعملي لكل ما توجهه الأمة، بوصفها تجارب تاريخية واحتمال لا ينتهي في تحديد وصنع الموقف من كل

القضايا والمشاكل. بمعنى وضع مفاهيمها وقواعد تفكيرها ومبادئها الكبرى ومرجعياتها المتسامية في أساس المعيار النظري والعملي للبدائل.

ذلك يعني أن للعقلانية الأصيلة مشروعها الثقافي، بوصه الوجه العملي لتجاربها العلمية والعملية. وليس فشل العقلانية العربية في ترسيخ أسسها الذاتية بهيئة مناهج ومرجعيات نظرية وعملية سوى الصيغة الجلية لضعف أو انعدام المشروع الثقافي للعقلانية العربية، أو إنهما كلاهما وجهان لفشل واحد. ومن الممكن إرجاع ذلك إلى العناصر السلبية الكامنة في بداية النهضة العربية الحديثة. فقد كان مشروع النهضة تقليديا صرف من حيث مقدماته النظرية الأولى وجذوره المعرفية وقيمه ومثاله ومثله. فالحصيلة الجلية لحد الآن تكف عن أن مشاريع النهضة العربية الحديثة كانت من حيث الجوهر مجرد اجتهادات فردية لا تخلو من الولع والانبهار بالتجارب الأوربية. ومن ثم ففي أعلى وأسمى أشكالها النظرية لم تتعد كونها أجزاء متفرقة لنظريات وعقائد وأيديولوجيات متفرقة. الأمر الذي طبع هذه العقلانيات بطابع جزئي. إنها تكشف عن أنها كانت مجرد وميض من ومضات الوعي. وقد تكون هذه فضيلتها الفعلية الوحيدة. وذلك لما فيها من لحظة عبور الوعي إلى مصاف الوعي النظري الكبير والمجرد. وحالما تنتهي هذه الومضات، فانه سرعان ما يتحول اجتهادها إلى جزء من فسيفساء متكسرة. بمعنى أنها تنتج في أفضل الأحوال ثقافة تقليدية. والثقافة المقلدة أيا كان شكلها ومحتواها لا تتعدى في نهاية المطاف أن تكون مجرد استنساخ وسخ لتقاليد "نظيفة" أو استنساخ "نظيف" لتقاليد وسخة. بينما الثقافة الحية هي ثقافة حرة، اي تلك التي تضع فكرة الحرية في صلب صيرورتها واسلوها ومناهجها وغاياتها. بمعنى تحول الحرية إلى القيمة الكبرى للوجود. ومن ثم نفي كل ما يعترض سبيلها في كل شيء.

ولا يمكن بلوغ هذه الحرية دون إرساء أسس ما ادعوه بتأسيس منظومة الاحتمال الكامنة في منظومات الوحدانية الثقافية ومبادئ مرجعياتها الثقافية التي تبلورت في التاريخ العربي. فقد أبدعت الثقافة العربية (الإسلامية) فكرة وحدانية

الثقافة، باعتبارها ثقافة الحدود المتسامية. ومن ثم أنتجت صيغتها الملموسة في واحدية الثقافة وتنوع مدارسها. وهي المهمة الضرورية بالنسبة للعقلانية العربية المفترضة بوصفها عقلانية البدائل المستقبلية. بمعنى إننا بحاجة إلى واحدية ثقافية ذات مرجعيات متسامية معقولة ومقبولة، اي لها عقلها النظري والعملي الخاص. ولا تعني الواحدية الثقافية هنا إعادة تكرار سابقاتها. وذلك لأنها مبنية على فكرة الاحتمال بوصفها فلسفة البدائل، وليس على فكرة الحدود الصارمة والمقيدة بحدود ومبادئ ملزمة، يشكل الخروج عليها خروجا على الحق. فالحق هنا هو جزء من تجربة الحقيقة الحرة، اي المحكومة بمعاناة حل الإشكالات الواقعية للوجود التاريخي وفكرة المستقبل بوصفها جزء من اجتهاد العقل النظري والخيال المبدع. إضافة لذلك أن الواحدية الثقافية ذات قيمة اجتماعية وقومية متسامية، بوصفها جزء من معترك الصيرورة التلقائية وليس بالعكس. فكل ثقافة عريقة وأصيلة هي واحدية. بمعنى أنها تؤسس لمرجعياتها الخاصة بمعايير تجاربها الذاتية وتتمثل تجارب الكل الإنساني في الوقت نفسه.

إن بلوغ الواحدية الثقافية للعقل النظري القومي ممكن فقط في مجرى التدقيق والتحقيق العملي للبدائل التاريخية (نفي مراحل التطور التلقائي). بمعنى استحالة تكامل العقلانية والبدائل العربية القومية بمعزل أو خارج تجسيد البدائل (المشاريع) السياسية الثقافية للأمة. وذلك لان الفكرة السياسية العقلانية والنظام السياسي (المحكوم بقيم ثقافية منظومية) هو أداتها الجوهرية. وبدونها يستحيل بلوغ هذه الغاية. الأمر الذي يعني أيضا ويستلزم مرجعية الفكرة القائلة، بان للعقلانية مشروعها السياسي، التي تتطابق مع مشروع العقلانية السياسية.

إن مضمون العقلانية السياسية بالنسبة للعالم العربي وهويتها الثقافية تقوم في تحقيق فرضياتها الكبرى وبدائلها العملية في التاريخ والفكر. ففي ميدان التاريخ يعادل السعي لتخطي الأزمة البنيوية وتذليلها ونفيها. وفي الفكر تعادل إعادة تقييم ما جرى ضمن أنساق الفكر (المنهجيات) وضمن التاريخ المحلي (القومي) والتاريخ الكلي (العالمي).

ففي وحدة أنساق الفكر والتاريخ يمكن صنع مشاريع الرؤية النظرية والعملية السليمة، وذلك لأنها تنبع ويجري التأسيس لها بمعايير وعي الذات التاريخي والقومي. ومنهما تظهر بالضرورة أهمية وجوهرية المنهج (والمنهجيات) في أسلوب الرؤية. وهي بدورها هي المقدمة اللازمة لتأسيس وترسيخ وتنشيط العقلانية فيما يتعلق بمهمة التأصيل الفكري والثقافي للدولة والنظام السياسي والمجتمع والأمة. بمعنى تأصيل وتنشيط فكرة الاعتدال والاحتمال العقلاني. وكلاهما يشكلان العنصران الجوهريان بالنسبة للفكرة الإصلاحية. وذلك لان حقيقة العقلانية إصلاحية، تماما كما أن حقيقة الإصلاحية عقلانية. عندها يصبح الإصلاح

- أسلوب تأصيل الثقافة العقلانية السياسية،
- وتصبح العقلانية الإصلاحية أسلوب إرساء الأسس النظرية للرؤية الاجتماعية السياسية،
- وطريق تذليل ونفي تقاليد الراديكالية السياسية،
- ومن ثم منهج المبادئ النظرية والعملية للإجماع (الاجتماعي والوطني والقومي).
- ومنها جميعا تتراكم التجربة الحية لما ادعوه بفلسفة المرجعيات الكبرى.

ولا تخلو هذه التجربة من تناقضات بمعايير المنطق الشكلي والمنطق المجرد لكنها معقولة ومقبولة بمعايير المنطق الثقافي بوصفها تجربة تاريخية قويمة أو ما فوق قومية. ومن ثم الأكثر قربا واقترابا من الحقيقة في التاريخ الفعلي لارتقاء الأمم، اي في مجرى تجاوزها وتذليها للمراحل التاريخية الثقافية. فالهيجيلية بهذا الصدد، على سبيل المثال، هي عقلانية ثقافية قومية صرف. ففي أساسها العقلي والمنطقي أيضا تكمن نوازع النصرانية الأوربية والبروتستانتية الجرمانية والتجربة التاريخية للألمان في إرساء أسس التكامل الذاتي وتجاوز المراحل التاريخية في الوجود القومي والوعي الثقافي. ومن ثم لا يتعارض ذلك مع مساعي تتبع صيرورة الروح العقلي في فكرة الحرية كما أسست لها الهيجيلية وقبله من جانب

شيلنغ وفيخته. وليس مصادفة أن يتحول هذا "التناقض" الضروري فيها إلى إمكانية نتوء الفكرة العنصرية بمعناها الثقافي. مع ما ترتب عليه من إمكانية تطويعها السياسي والأيديولوجي الفج. بعبارة أخرى إننا نعثر على صورة ونموذج ومثال للاعقلانية عبر العقلانية، والعقلانية عبر اللاعقلانية. انه يكشف ويبرهن على أن الفيلسوف في ميدان الطبيعة يمكنه أن يتجافى عنها في التاريخ، لكي يعطي لمسار التطور التلقائي للقومية مقوماته الواقعية والمستقبلية. وفي الحالة المعنية شكل هذا التناقض القوة الضرورية التي أعطت للألمان جرمانيتهم الكبيرة.

وفيما يخص العالم العربي فانه يقف أمام خيارات لم تحسم، اي مازالت متكافئة من حيث إمكانياتها العقلانية وغير العقلانية. من هنا قيمة وأهمية المشروع العقلاني. بمعنى ضرورة تحوله إلى العصب المؤلم للفكر النظري السياسي، وكذلك إلى أسلوب إنقاذ العالم العربي من التجزئة والشرذمة والانحلال والتخلف.

فقد قام المشروع السياسي الثقافي العربي في مراحله الحديثة الأولية (مرحلة النهضة) على أساس إدراكه لمهمات الوحدة والتحرر العام والسياسي بشكل خاص في مجرى تجارب المقاومة للاستعمار التركي والأوربي. ومرت هذه التجارب بدروب مختلفة لكنها أدت في حصيلتها إلى إدراك أهمية الأصالة، والوحدة السياسية والقومية، والانبعاث والتحرر والدولة.

فقد كانت تلك مرحلة النشوء والتكون. من هنا ضعف وحدود إمكاناتها الفعلية آنذاك. فالأفغاني، على سبيل المثال، تفنن في كل فن، لكنه كان واحديا في توجه. بينما سعى الكواكبي لبلورة تقاليد ثقافية سياسية مناهضة للاستبداد (الدعوة للتحرر والحرية)، وعلي عبد الرازق سعى تحطيم أسس التقليدية السياسية في الفكر، ورجال القومية الثقافية إلى تمتين أواصر اللغة وبعث التراث الأدبي. وساهم الجميع في حرث الأرض التاريخية للعرب. فقد كانت تلك فلاحة جريئة لكنها لم تتقن بعد تكنيك الزراعة. أما الانقطاع الذي بتر هذه العملية، ومن ثم حرف مسارها الطبيعي، فقد هشم في آن واحد المقدمات الروحية وأساليب وعيها السياسي دون أن يستند في ذلك إلى مقوماته الذاتية. مما تضمن بحد ذاته على

انكسار ثقافي عميق للعقلانية، بحيث أدى إلى تشويه ثقافي للعقلانية الممكنة. انه أدى إلى نقل العناصر المجزأة الأخذة في التوحد من نفسية وذهنية الانتماء الثقافي الذاتي إلى ميدان توحيدها بالقسر في لغة قومية غير مدركة لذاتها بعد. مما أدى إلى تراجع وتفتيت عناصر الفكر والسياسة والروح القومي. ومن ثم جعل من الممكن، وبدون وعي من جانب أصحاب الفكرة القومية، نقل راديكالية الكولونيالية الغربية إلى الوعي الاجتماعي العام مع ما ترتب عليه من صعود وغلبه الدونية والتقليد والانبهار، اي كل العناصر الملازمة للمراوحة في الزمن ومن ثم انعدام إمكانية البناء الحر للفكرة العقلانية.

فالبراعم العقلانية التي يحددها منطق الالتزام التاريخي بالتاريخ القومي والانتماء الثقافي قد جرى سحقها تحت أقدام التجزئة والانقسام المتنوع في العالم العربي وما فيه. مما أدى إلى انفصام عميق بين صيرورة الدولة والفكر، وبين التاريخ الذاتي ووعي الانتماء الثقافي. ووجد ذلك انعكاسه في فيضانات الولع المغري بالصغائر وانعدام التيار الساري في صحراء الزمن العربي (بأثر السيطرة التركية العثمانية). ومن ثم تنوع وتسطيح الهموم المتضادة حول قضايا لا قيمة لها وبحد ذاتها بالنسبة "للمصير العربي"، اي لصيرورته المستقبلية.

وأدى ذلك إلى استصعاب تعلم وإدراك قيمة وأهمية ربط اليقين التاريخي الذاتي بوحدة الانتماء الثقافي للنفس ومن ثم دمج هذا اليقين في المواقف النظرية والعملية العقلانية تجاه الواقع وإشكالاته. لاسيما وان المشروع الحقيقي للبدائل هو مشروع عقلاني ذاتي خالص. إذ أن العقلانية السياسية ليست فرضية، بل مطلب. وكلاهما كل واحد. إذ للحضارات والثقافات الكبرى والدول القوية عقلانياتها السياسية، التي نعثر عليها في مفاصل تطورها الذاتي. والعقلانية السياسية هي القضية الأكثر تعقيدا في البنية التاريخية للأمم. لأنها تعكس تطورها الخاص ونوعيته. كما أنها تحدد مستقبلها.

وبالنسبة للعالم العربي، فان هذه العلاقة تحدد بدورها جوهرية العقلانية السياسية، اي أهميتها الجوهرية بالنسبة للتأصيل الفكري والثقافي لفكرة الدولة

الشرعية والمستقلة بإرادتها السياسية القومية والعالمية، الداخلية والخارجية، وفكرة القانون المحكوم بمنطق الحق والمصالح العامة وقيم المساواة والعدالة، وفكرة الأمة المدنية العاملة بمعايير ومنظومة الحرية والنظام، وفكرة الشورى الاجتماعية والرشاد القومي، وفكرة الوحدة وواحدية الانتماء، وفكرة الغاية وتوحيد الرواية والدراية الذاتية للماضي والحاضر والمستقبل. ويستلزم هذا التأصيل الفكري والثقافي للعقلانية السياسية بلورة وصياغة مفاهيم ومعايير وقيم ومبادئ وقواعد الفكرة الإصلاحية، وفلسفة الإصلاح بوصفها احتمال عقلاني تجريبي دائم. أما صياغة هذه الفكرة الإصلاحية وفلسفتها العملية، فانه يفترض بدوره ويستلزم بقدر واحد الانطلاق من تمثل التجارب الذاتية بوحي الانتماء الوجداني للثقافة القومية وعقلها التاريخي القائم في إبراز قيمة وجوهرية الحق والحقيقة ومظاهرهما المتنوعة في الدولة والنظام السياسي والثقافة والإبداع ككل.

***

لقد أطلق هيراقليطس في يوم ما على أهل افسس دعاءا قاسيا، شبيها من حيث مرارته ما قاله أحد شعراء العرب القدماء في خطابه لقومه:

بني عمنا لا تذكروا الشعر بعدما دفنتهم بصحراء الغمير القوافيا

فإذا كان لمطالبة القوم شعرا بالتخلي عن الشعر عمقا معنويا يتعدى حدود العبارة، فلأنها كانت تتضمن من حيث ظاهرا وباطنها حافز المرارة العميقة، التي تلتهب وراء كل فعل مدرك لحقيقة أبعاده. وهي ذات الأبعاد التي نقف أمامها وتجبر العقل والوجدان على تأملها بأثر وقائع الانكسار الفعلي لتجارب قرن من الزمن.

إن تجارب قرن من الزمن في الأقوال والأعمال، تبدو كما لو أنها دفنت في صحرائها قوافي المدح والهجاء والتشبيب والرثاء. وبالتالي، تركت في أثرها عالم مليء بمآثره ومآسيه، وصراع يمثل في كليته عقلانية الرؤية ولا عقلانيتها، ومعالم لم تكتمل حدودها بعد لبدائلهما كليهما.

فالتاريخ في مفترقاته القاسية يضع شخصياته وأفكارها، أن أمكن القول، في حالة القلق العميق، بحيث يضطرها إلى أن تقدم رجلا وتؤخر أخرى. وفي هذا الاضطراب عادة ما يدعو صوت العقل بضرورة الثبات أو الحركة، اي انه ملزم بالاعتماد على أحدهما. وقد واجه الفكر العربي هذه الحالة عند تخوم القرنين التاسع عشر ـ العشرين في معضلاته وافتراضاته وبراهينه التي لاحت في نظراته ونظرياته المتضاربة. ونقف أمام نفس هذه الحالة الآن كما لون إننا نقف أمامها للمرة الأولى، بحيث يجعل من آفاقها أمور يصعب تأمل مداها، مما يعطي لنا إمكانية الحكم على أن قرنا من الزمن لم يعمق وضوح الرؤية، بقدر ما انه شحذ أعماقها بضرورة البدائل العقلانية. ومن الممكن رؤية مفاصل هذه المرحلة في دعواتها الكبرى، التي بدأت بالانطلاق في بداية القرن بالدعوة للعقل، وانتهت بنقده إياه. وفيما بين الدعوة للعقل ونقده إياه، نمت معاناة الذهنية العربية في عقلانيتها ولا عقلانيتها. وإذا كانت عبارة نمو المعاناة تعكس في أيضا أدب التعامل مع

النفس، فلأن الأخيرة ما زالت تفتقد إلى أدبها العقلاني الخاص وأساليب رؤيتها المنبعثة من حقيقة معاناتها الإبداعية.

فالعقلانية العربية، لم تتحول بعد إلى عنصر متعالي ومرموق في الثقافة العالمية. بمعنى أنها لم ترتق إلى مصاف الاستقلالية المتفاعلة. ولم تؤسس لذاتها بعد بالطريقة التي يمكن أن تواجه معضلاتها على أنها سلسلة في تطورها الخاص،أو أجزاء ملضومة في وحدة صيرورتها الدائمة. وهي معضلة ما زالت قائمة. بل يمكن القول، بان قرنا من الزمن لم يفعل إلا على إعادتها من جديد بشدة اقوي، لأنه لم يفلح بعد في أن يتجاوز ذاته بمعايير الانتقال الثقافي. فقد أهدر العالم العربي حتى مشارف القرن (العشرين) اغلب عقوده العشرة، دون أن يحسم لذاته بعد أولويات وجوده العقلاني. مما حدد بدوره خصوصية الزمن والثقافة في عقلانيتها ولا عقلانيتها فيه.

إن إشكالية القرن العشرين في عقلانيتها ولاعقلانيتها بالنسبة للعالم العربي، هي أيضا إشكالية الزمن الثقافي. فالقرن العشرين هو قرن الاغتراب، من حيث اندماجه في مكونات الثقافية العالمية ووضع لمساته الأولى على مشارف إبداعاته الهائلة. وفي الوقت نفسه هو قرنه الأول، لأنه بداية صيرورة كيانه الجديد وتحرره من قبضة "الوحدة" العثمانية إلى "تجزئة" السيطرة الأوربية. أما في زمنه الاسلامي فهو حصيلة قرونه الخمسة عشر. وفي زمن الانتماء الحق هو قرون الخلافة حتى سقوط بغداد.

ولا تمتلك هذه إشكاليات معناها في الزمن. وذلك لانها نتاج واقع العالم العربي الحالي وتجزئته، وانعكاسه في رؤيا قواه المتصارعة. بمعنى أنها إشكالية اجتماعية - سياسية وثقافية - فكرية وتاريخية - روحية. وهي مكونات لعبت وما تزال تلعب دورا هائل الشأن في صنع وإعادة صنع أوهام وخيال وعقلية المفكرين والباحثين والدارسين، اي كل أولئك الذين ساهموا ويساهمون في مد عقلانية ولا عقلانية الثقافة العربية بعناصر ديمومتها.

ومن الممكن التجرد نسبيا عن واقعية الزمن، بمعنى خلفيته الموضوعية وأثرها في تحديد ملامح الثقافة العربية المعاصرة واتجاهات تطورها. إلا أن إشكالية هذه الثقافة تبقى مع ذلك وفي جوهرها إشكالية وجودها التاريخي. بصيغة أخرى، إن إشكالية الثقافة العربية لا تقوم في زمنها أو معه، بل وفي فكرها أيضا، اي في مقوماتها الروحية وصيغ استيعابها لذاتها، وكيفية إدراكها لانتمائها

التاريخي، بوصفها إشكاليات عقلية وعملية في الوقت نفسه. فإذا كان من الممكن القول، بان ظهور وسيطرة الإشكالية الفكرية هو بحد ذاته خطوة إلى الأمام كتعبير عن إننا نفكر، فان ذلك لا يحتوي من حيث مضمونه وأثره إلا على العناصر الأساسية للمقومات الروحية. بينما تبقى المسائل الجوهرية المتعلقة بصيغ استيعاب الذات وكيفية إدراك الانتماء التاريخي للثقافة العربية المعاصر هي الإشكالية الأعمق والأكثر جذرية. وذلك بسبب تحولها إلى عصب القلق المؤلم لرؤوس الفكر.

فقد واجه الأخير ذاته كإشكالية ثقافية ـ تاريخية أكثر من مواجهته إياها كإشكالية عقلية خالصة. بمعنى أنها مرتبطة بصورة خفية وغير مباشرة بإشكالية الزمن الثقافي للعالم العربي و"قرنه الأول" في القرن العشرين. الأمر الذي يفسر انهماك يقظته العقلانية المعاصرة في معاركها الشعرية أو انحصارها في وجدانها الثقافي ـ التاريخي المباشر. لهذا لم تعان من محن "خلق القرآن" و"الزندقة". وذلك لاستنفاذها رصيدها الثقافي ـ التاريخي ذاته فيما وراء وجودها الواقعي. إذ بدا الأخير كما لو انه هبة ينبغي تبرير قيمتها أمام النفس. ولهذا كان لا بد لها من أن تطرب أمام أنغام أشعارها القديمة.

ومن الممكن البحث في هذه الظاهرة عن فاعلية التقليد الراسخ في كل مفاصل الوجود والوعي العربي الحديث، اي تلك التي يمكنها أن تدرك ذاتها في حالة استمدادها قصائدها من الماضي. أما أثرها الواقعي في تاريخ الثقافة العقلانية للعالم العربي المعاصر، فقد كان يحددها إلى جانب الكلمة وهاجس البلاغة، انفصام تقاليد العلم الطبيعي والنظري واندثارهما. فقد كان لقوة الكلمة وهاجس البلاغة خصوصية متميزة في الثقافة العربية. وبغض النظر عن كل الملابسات التي أحاطت في يوم ما بصراع الأقوام في وحدة الخلافة الإسلامية (التي جعلت أولئك الذين واجهوا انتقادات الشعوبية يركزون على تأسيس قيمة الإبداع البلاغي للعرب إذ وجدوا فيه الصيغة النموذجية التي يمكنهم بها تحدي الأمم الثقافية الأخرى)، فان حقيقة الصفة البلاغية وقوة الكلمة وبديهية القريحة، لم تكن رد فعل لمواجهة الشعوبية، بقدر ما أنها كانت الاستمرار الواعي لجوهرية الكلمة في الذهنية العربية ومنطقها. فقد كان الشعر الجاهلي لغة في أبياته، بينما كان القرآن آيات في لغته. وهي وحدة لها أسسها الوجدانية والمعنوية في الكلمة. فقد كانت الأخيرة تلضم في حروفها آلية المنطق والقناعة، اي الفكر والفعل. فإذا كانت

الجاهلية العربية قد احتفظت بهذه الوحدة في إطار فروسيتها القبلية، فان الإسلام قد أفناها في أركانه وعقائده. لهذا كان بإمكانه أن يذم ولع السجع وان يبقي عليه في قوة آياته، وان يذم في الشعر غواية الشيطان وان يبقي عليه في سحر البيان. وبهذا المعنى كان الجاحظ مصيبا عندما ميز العرب عن غيرهم بالكلام. فهو لم يعدم بذلك قدرة الآخرين على الكلام. تماما كما انه لم يعن بامتلاك الفرس أدب السياسة غيابه عند الآخرين، أو امتلاك اليونان لناصية الفلسفة انعدام الحكمة عند غيرهم.

أما بالنسبة لتقاليد العلم الطبيعي والنظري، فان الثقافة العربية السالفة لم تعان من وطأة الديني والدنيوي في العلم كمشكلة لها حاكميتها المستقلة. وذلك بفعل الخصوصية التي تطور بها العلم (بما في ذلك الطبيعي) باعتباره بحثا عن "سنة الله" الوجودية، مما أفقده منذ البدء قيمته العقائدية المباشرة. أو على الأقل، أن القناعة السائدة آنذاك، بان معضلات الإسلام هي ليست معضلات الوجود الطبيعي، لم تعط لأولئك الذين كان بمكانهم الحديث في القرآن والسنة والله، حاكمية الوحي. وهي صفة لم يكن من السهولة البرهنة عليها، بما في ذلك في مفاهيم وأساليب قواعد العقائد الكلامية، بفعل تسامي الذهنية الإسلامية وتعمق تفكيرها العقلي آنذاك.

إلا أن المسألة اتخذت مسارها الجديد في بداية القرن العشرين، عندما جرت مواجهة العالم العربي لذاته، كما لو انه يواجه "جاهليته" الجديدة على أنها وثنية قديمة. بمعنى مواجهته تقليدية عجماء لا تفصح عن إدراك محدد ومستقبلي أيضا لحقيقة الحق. ولهذا ما كان بإمكان هذه العقلانية أن تواجه شيء أكبر من "إعجازها" البلاغي في تحديها النقدي لتراثها الخاص. وقد كان ذلك في محاكاته اللاواعية شكلا من أشكال محاربة الوثنية في جاهليتها الثقافية. وليس مصادفة أن يواجه طه حسين ومدرسته ككل نقد الواقع في شعره الجاهلي.

فقد كانت معضلة الثقافة في بداية القرن في العقل لا في التاريخ، بينما كانت معضلة التاريخ في الثقافة لا في العقل. لهذا كان لا بد للعقلانية أن تواجه في بحثها التاريخي مصادر وجدانها اليقيني، وان تواجه في بحثها العقلي قيمة موروثها الثقافي. ولا يغير من ذلك شيئا قناعاتها المعاصرة، بما في ذلك أسطورية مصادرها الأولى. اي كل ما نعثر عليه في جوهرية الكلمة والأدب في تأسيسها وانتمائها (انتعاشها) الروحي. فالأخير يعطي للأدب معناه المتجدد في وحي التجربة المعاصرة، تماما بالقدر الذي يعيد إنتاجه وثباته في إبداعه الحي. وهي

ظاهرة في جوهرها أقرب إلى منطق الإبداع المتأثر بخيال ارتباطه التراثي، وفي حالة تحول الخيال إلى عنصر من عناصر التثوير والتجديد، أو عنصر من عناصر التأمل المتعمق لمعانات الأنا الاجتماعية باعتبارها كائنا ثقافيا. اي كخيال برزخي مبدع بين صور الماضي ومثله وصيرورة المعضلات المباشرة. فالخيال المبدع هذا هو الذي بإمكانه أن ينتزع أسطورية الصورة والمثل من براثن الأسطورة ليعيد قولبتها في منطق التفكير العقلي واهتماماته العملية. ولهذا كان بإمكان عمل بروميثيوس أن يتحول إلى صورة ومثال للقوة والتضحية، وان يتحول عمل سيزيف إلى صورة ومثال للعبث واللامعنى. وان تبنى بالتالي على أمثلتها نماذج من العقلانيات واللاعقلانيات الفلسفية والسياسية. غير أن العالم العربي، في بداية القرن العشرين ما كان بإمكانه أن يواجه معضلاته العملية السياسية في صور الأساطير القديمة ومثلها الحسية، ليس لأنه يفتقد لأساطيره الأولى، بل بفعل سيطرة الوعي الأسطوري ذاته في هيئة اغتراب الوجود الثقافي العربي المستقل. اي انه لا يمتلك آنذاك ولم يمارس تاريخه السياسي والفكري بعد. فهو لم يعان آنذاك من أزمة الرجوع إلى المصادر الأولي، بل من تأكسدها الكامل في دمائه. ولهذا كان الرجوع إلى الكلمة هو الرجوع إلى حروف الذات ونطقها.

إن خصوصية النهضة العربية ومعالم وعيها العقلاني في بداية القرن العشرين، كانت تقوم في وقوفها أمام ضرورة تذليل همجية الانقطاع الثقافي لا همجية المدنية. فقد كانت الأخيرة قوة كامنة ودفينة وعائمة في ذاتها. ولهذا كان ينبغي لشعورها المعاصر أن يتحدى ذاته، لا أن يتملق أساطيره المفترضة. مما حدد بدوره تحول النزعة النقدية الأدبية إلى مقدمة ضرورية للتثوير المعرفي والسياسي والعقلاني. وهي ظاهرة تعكس الملامح الأولية المرافقة لصيرورة فكرة الدولة والثقافة أيضا. اي أنها تمتلك رصيدها الروحي والمعرفي في صيرورة الثقافة وآلية تطورها. بمعنى أنها ليست ظاهرة قومية خالصة أو محلية. فالأدب يظهر دوما كما لو انه المقدمة الحسية لانطلاق العقل في رحاب المعرفة، أو كما لو انه القوة الدافعة لجسد الأمة في عومها نحو شاطئها الأمين، أو كما لو انه الجسر الرابط لحركتها من ماضيها إلى مستقبلها. ووراء هذه تكمن دون شك، قوة الأدب الفاعلة بحد ذاتها، باعتبارها المقدمة السائدة لوعي الذات الحضاري. فهو ذاته يبرز باعتباره التعبير المناسب في وجدانيتها وتحسسها للعالم. مما يخلق في أعمق أعماقها حماسة الاندفاع ويرسب في الوقت نفسه فيها رمال وحصى أسسها

العقلانية. وذلك بفعل شحذه الدائم للعاطفة والضمير بما يتناسب مع رؤيته للذات والمصير والقدر والأمل والآفاق. اي كل ما هو متسامي في الوعي والوجود. فالأدب يتضمن في ذاته على الدوام رابطة الروح المعنوي للأمم. انه صانع رموزها وخيوط وجدانها الاجتماعي والقومي. وبهذا يمكن القول، بان امة تصنع في مصدر وعيها الذاتي نماذجها الأدبية الرفيعة، ليس بإمكانها السياحة في عالم العقلانية والإبداع، لانها لا تجد ما يمكنه أن يملأ رئتيها بما ينبغي أن تتغنى به وعليه.

وفيما لو تجاوزنا هذه الإلزامية الأيديولوجية إلى واقعية التاريخ، فأننا سنقف أمام حقيقة تقول، بان الصعود التاريخي للأمم الثقافية يستلزم بالضرورة ابتدأها وابتداعها لشعرها وشعرائها: جلجامش لوادي الرافدين، وهوميروس لليونان، وفرجيلي لروما، وشعراء الجاهلية للعرب، ودانتي لايطاليا، وغوته لألمانيا، وبوشكين لروسيا. وعندما ابتدأ الكيان العربي صعوده الجديد، فانه تغنى بشعرائه الجدد تماما بالقدر الذي تغنوا هم به وقلدوا أمجاده القديمة. وحتى حالما حاول تأسيس عقلانية جديدة فانه اصطدم بشعره الجاهلي، كما في مواقف طه حسين من (الشعر الجاهلي).

من الممكن الحديث عن "هفوات" العقلانية العربية المعاصرة وعن سهوها في وضع أسسها الذاتية. إلا أن قضية كهذه تظل معلقة في سماء الفرضيات، التي تمتلك مع ذلك "شرعيتها التاريخية" ما لم يجري البرهنة على خطئها.

فقد نجحت العقلانية العربية في جرح مآثرها الكبرى في مجرى القرن العشرين. غير أنها لم تستأثر بعد بقوة رصيدها المعنوي هذا. فما أنجزنه بقي متناثرا في فضاء تأملاتها الصاخبة، أما خطواتها فقد تعثرت في شباك السلطة المتمردة على معنى الدولة السليم. وإذا كانت هذه المفارقة هو النتاج الذي رافق صيرورة وصعود الراديكالية السياسية وخصوصيتها في العالم العربي، فانه كشف في نفس الوقت عن ضعف العقلانية العربية بحد ذاتها. وبالتالي عجزها عن تأسيس العقل والعقلانية في بنية الدولة والمجتمع والفرد والمؤسسات، أي أنها كشفت عن ضعف تأصيلها الذاتي. وهو ضعف لازم وما يزال يلازمها بسبب ضعف تطورها التلقائي.

فالعالم العربي لم يتقن لحد الآن قواعد المنطق التلقائي بالنسبة لتطوره الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي. إذ ما زال باقية تحت اسر فرضيات

وحلول لا علاقة لها بتطوره التلقائي. مما أدى إلى أن يخضع مساره حتى عند رجال الفكر منهم إلى حقل تجارب. لكن إذا كان للنزعة التجريبية معناها العميق في حال استنادها إلى أسسها الخاصة، فإن تطبيقها العشوائي وفي غير محلها يجعلها في أفضل الأحوال أشبه بلعبة أطفال. إلا أن مأساة الظاهرة يقوم في أن العالم العربي لم يمارس لعب الأطفال هنا، باعتبارها أفعالا مبدعة تتناوب البناء والهدم، بل انهمكت فيها بصورة غاية في الجد والحزم، ظنا منها بأنها تساهم أيضا في بناء هياكل الحضارة المعاصرة. وهو وهم كشفت نهاية القرن العشرين عن مظاهره ونتائجه الفاجعة.

إن تأصيل العقل لا يعني صنع أصولية جديدة بقدر ما يعني افتراض إمكانية العقلانية المقيدة بذاتها. بمعنى العقلانية الحرة في إبداعها، بوصفها عقلانية تلقائية. من هنا فهي لا يمكنها أن تكون فعلا شاذا أو خالصا. فقد يكون لهذه "المآثر" وقعها الصاخب والمثير على الآذان والأذهان، لكنها سرعان ما تندثر بعد أن تكون قد الهت الآحاد والجماعات في معارك جانبية استهلت فيها قواها الذاتية والتاريخية.

فمن المعلوم انه ليس للتاريخ معنى مستقلا بذاته، أو قانونا صارما لا يمكن الحياد عنه. بل نراه أحيانا يصبح جزءً من حيز الارادة، وبالأخص في تلك الحالات التي لا تتقيد بقانون يلجمها أو عرف تحترمه أو منطق يوقظ ضميرها الاجتماعي وعقلها الحكومي، أي في الحالات التي تتربع فيه الارادة عرش اليقين التام بشرعية ما ترتئيه من بدائل. وهو فعل يفترض في كل خطوة يخطوها تجاوزا لمناطق الضعف والتخلف. أما في الواقع فانه لا يؤد في نهاية المطاف إلا إلى تكرار الخطأ والخطيئة في البقاء ضمن حيز التخلف والمراوحة. كل ذلك يجعل من تأصيل العقل عملية تاريخية ثقافية حرة. من هنا يصبح تأصيل العقل، باعتباره فعلا تلقائيا يتناسب مع محتويات التطور الاجتماعي والسياسي للأمم، تعبيرا حقيقيا (أو بديلا ضروريا) عن منطق الصيرورة المتفاعلة في ذاتها مع ذاتها.

إن قرنا من الزمن ابتدأ بالدعوة للعقل وانتهى بصعود أشد اللاعقلانيات تهورا وغلوا، ومن أماني الوحدة إلى "تأسيس" القطرية، ومن بهجة الآمال إلى تجهم القنوط، ومن مركزية الذات إلى مركزية الاغتراب يعكس مخاض الضعف الذاتي. بينما افلح قرن من الزمن في الصعود العربي الأول بعد الإسلام إلى نقل العرب من لاعقلانية الجاهلية إلى عقلانية الروح الثقافي الاسلامي، ومن التجزئة القبلية والمناطقية إلى وحدة الدولة الإمبراطورية والثقافة الإسلامية الكبرى، ومن

ثقافة الثأر إلى مآثر الثقافة ومن الدهر القائل إلى زمن الأحوال الإنسانية في بحثها عن الغيب، ومن اغتراب الشيطان الجاهلي إلى وحي الالوهة ومنها إلى مركزية العقل. ففي هذا التباين يتكشف لنا ليس فقط المعنى الصوري للخلاف والتباين الهائل بين الأصول والآفاق، بل وقيمته الرمزية والواقعية بالنسبة للمعاصرة. انه يشير إلى الخلل العميق في العقلانية العربية المعاصرة، وبالأخص ضعف ارتباطها الصميمي بإشكاليات الوجود الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والحضاري ككل. وهو خلل يمكن تفسيره الجزئي بضعف العالم العربي في بداية القرن العشرين، إلا انه تفسير هو اقرب إلى التبرير منه إلى منطق العقلانية الفلسفية والتاريخية.

إن تأصيل العقل هو تأصيل انتماءه الثقافي والتاريخي. وهي عملية ممكنة فقط في حال اندفاع قوى النفس المدركة في دراسة إشكالاتها الذاتية. بمعنى ارتباط العقل بمصادر وعيه الذاتي. فهو التأصيل الوحيد القادر على شحذ العقلانية بقوة التأسيس الفعلي وبالتالي اندفاعها الحر والشجاع تجاه مواجهة قضاياها الكبرى. وذلك لانها الغاية التي تحول العقل بالضرورة إلى مرجعية متسامية. أما ارتباط الثقافة العربية الإسلامية الناشئة، من مخاض صراعها الداخلي، برجوعها الدائم إلى مصادرها الأولية (القرآن) فقد أنتج في مجرى تطورها قيمة السنّة. ولم يكن ذلك نتاجا لجوهريتها في الوعي الثقافي، بقدر ما أنها تمثل المعيار العملي والضروري للمقارنة. بمعنى انتقالها من ظاهر النص إلى عقل المقارنة. والشيء نفسه يمكن قوله عن رجوع الفكر العقلي والنقلي (الدراية والرواية) إلى مصادره "الجاهلية".

ذلك يعني أن التطور التلقائي للتجربة التاريخية الجديدة أدى إلى رمي العباءة الجاهلية وراء ظهور مرتديها الجدد. ولم يكن ذلك فعلا عشوائيا، بل فعلا تاريخيا ثقافيا واعيا سواء من حيث مقدماته الضرورية في اللغة وأثره في الآداب العربية، وقيم الجاهلية واستمرارها في قيم الإسلام. إضافة لذلك، ارتبط هذا الفعل أيضا بمنطق المواجهة الحضارية ومتطلباتها المتنوعة. وقد حدد ذلك بالضرورة مرجعية العقل فيها لأنه اجبر القوى المتحاربة على تأمل ما جرى ويجري بمعايير تكونه الخاص.

أن صيرورة التفكير العقلي الاسلامي، الذي نشأ أساسا في مجرى صراع الأمة المتجزئة ضمن وحدتها الثقافية والسياسية، قد نقل معتقدات الإيمان من

ميدانها المباشر إلى ميدان العقل. وأعطى ذلك لفرقها أسماءها المناسبة لها من خوارج وشيعة ومرجئة ومعتزلة وغيرها. وهي أسماء تعبر عن تلقائية ظهورها واندماجها من حيث الفعل والغرض ونمط التفكير والمشاريع البديلة بالنسبة لحل الإشكاليات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والعقائدية الكبرى. وقد اجبرها ذلك على الانخراط المتزايد في الجدل العقلي الدائر ضمن قضايا وعي الذات الاسلامي.

فقد كان صراع الفرق جميعا سواء في هجومها وهروبها ودعواتها وتكفيرها مرتبطا وثيق الارتباط بإدراكها للكل الاسلامي. مما أعطى لأفعال الجميع وظيفة الاندماج الفعال من خلال اشتراكها الواعي في كل ما تراه صالحا للأمة ككل. وقد أعطى ذلك لفعاليتها العملية، بما في ذلك لأشد نماذجها غلوا، بعدا اندماجيا بالكل العقلي. وذلك لانها أفعال شكلت من حيث تأثيرها لبنات البنية الضرورية لصرح التفكير العقلي للثقافة العربية الإسلامية. وليس مصادفة أن يتحول المعقول لاحقا إلى الواجهة الأخرى والجزء المتمم للمنقول حتى ضمن أشد الاتجاهات تقليدا وجمودا. مما اجبر الجميع على الإقرار به أصلا جوهريا من أصول التشريع. إذ ليس القياس والإجماع من الناحية التاريخية والتأسيسية سوى أحد مظاهر العقلانية الثقافية. بل أن الأصول ذاتها من قرآن وسنّة وقياس وإجماع سواء جرى النظر إليها باعتبارها مكونات مستقلة أو وحدة متكاملة، هي نتيجة لازمت إبداع العقل في تصنيفه وترتيبه لمصادر فقهه الكبير. وهي ظاهرة يمكن رؤية مقدماتها المنطقية في كل عمل كبير من أعمال الأصوليين العظام. مما يعني أن العقل يتحول هنا أيضا إلى مرجعية منظمة للأصول نفسها.

فقد كشفت التجربة التاريخية القديمة والمعاصرة عن أن منطق العقلانية الفعال لا يمكنه التبلور بهيئة كيان مستقل وفعال دون صنعه الدائم في معترك الثقافة ومتطلباتها الجوهرية، أي دون المساهمة الفعالة في تنظيم أصول الوجود الاجتماعي وكينونة الأمة في ميادين السياسة والاقتصاد والنظام والقانون والعلوم. بعبارة أخرى، أن المهمة تقوم في ضرورة الإنتاج الدائم للعقلانية لا في البحث عنها. فهي ليست كيانا قائما بذاته. لهذا فمن العبث البحث عنها في الماضي لأنه لا عقلانية دائمة فيه. إضافة لذلك أن عقلانية الماضي هي للماضي، كما أن عقلانيات الأمم الأخرى هي نتاج لرؤيتها الثقافية الخاصة. من هنا فان إبداعها في هذا المجال يبقى من نصيب تجاربها الخاصة "الماضية" أو "الأخرى". وذلك لان

العقلانيـة أيـا كـان نموذجهـا تبقـى نتاجـا لحـل معضـلات الوجـود الفعلـي للأمـم وإشكاليات وجودها التـاريخي. وفيما يخص إبداع العقلانيـة الإسـلامية الماضـية، فأنهـا كانـت نتاجـا للثقافـة الواحديـة الإسـلامية، ومـن ثـم فهـي نتـاج لفعـل أصـولها الكبـرى بوصـفها منظومـة متكاملـة. وبالتـالي فـان العقلانيـات الإسـلامية هـي نتـاج أصولها ومرجعياتها الخاصة. لهذا ليس بإمكان عقلانية المعتزلة أن تكون عقلانيـة العالم العربي المعاصر، ولا أن تتحـول سلفية ابـن تيميـة إلـى سلفية العـالم العربـي المعاصـر. فلكـل منهمـا مـآثره الكبـرى وهفواتـه التاريخيـة الكبـرى. وألا فـان أيـة محاولـة لاسـتجماعها فـي قبضـة الأحـزاب والقـوى الاجتماعيـة أيـا كانـت نياتهـا وغاياتها المعلنة سوف لن يؤدي إلا إلى أن تكون أداة يأخذ بها كل "دجال فخور"!

***   ***   ***

الخـــاتمة

يكشف ما ادعوه بقانونية التاريخ ومنطق الثقافة عن أن التطور الفعلي في مسار الانتقال من مرحلة ثقافية إلى أخرى يتوقف على كيفية حل ثنائيات التشاؤم والتفاؤل، الفعل والخمول، النفي والإيجاب، والعقل والوجدان. اذ بأثرها تتحدد رؤية الماضي وفكرة البدائل المستقبلية. ومن ثم تتطور وتتراكم وتتهذب المرجعيات الكبرى للوجود والوعي والإبداع، التي تحدد بدورها منطق الثقافة ونوعية الحضارة. وقد كان الانتقال من المرحلة الثقافية الدينية إلى الدينية السياسية بالنسبة للعرب مرتبطا بالإسلام. وقد أنتج ذلك مرجعياته الثقافية الكبرى وحضارته الخاصة.

وشأن كل حضارة متراكمة في مجرى المرحلة الدينية السياسية لابد وان تصل إلى حد تستنفذ فيه طاقتها الذاتية لكي تمهد الطريق صوب الانتقال إلى المرحلة السياسية الاقتصادية. ذلك لان المرحلة الدينية السياسية هي مجرد حلقة في المسار المحتمل لتطور الأمم وحضاراتها.

وقد وقف العالم العربي الحديث أمام هذه المهمة، أي مهمة حل نوعية التحدي واتجاه التفاؤل، وفاعلية الإرادة وتأسيس العقل الثقافي الحديث. وجرت محاولاته العديدة بهذا الصدد فيما يسمى بعصر النهضة، أي نهضته الجديدة من اجل تذليل حالة الانحطاط والتي بلغتها المرحلة الدينية السياسية وهو بين فكي العثمانية المتهرئة والغزو الكولونيالي الأوربي. الأمر الذي كان يمزق كل المحاولات الجريئة و"المستقيمة" للفكر الحر. وليس مصادفة أن تقف حتى "الفكرة الليبرالية"، أي فكرة الحرية المتبلورة ضمن سياق الإصلاحية الإسلامية أمام مفترق طرق تحيرت فيها الرغبة والرهبة الفكرية في كيفية تأسيس اتجاه التحدي لإشكاليات الواقع، والتفاؤل بالمستقبل، وفاعلية الإرادة، وكيفية تأسيس العقل

الضروري للقيام بهذه المهمة. وينطبق هذا على البقية الباقية من التيارات الفكرية والسياسية.

لقد كشفت تجربة قرنين للعالم العربي الحديث بهذا الصدد، عن انه لم يخرج من إطار الزمن صوب التاريخ الفعلي. كما كشفت عن فقدان المنظومة أو المنظومات الفلسفية المؤسسة لعملية الانتقال التاريخي الثقافي الجديد. وما صنعه البعض، فإنه بقي في أفضل الحالات مجرد تجارب نقدية للواقع والماضي، مع ما فيها من ضعف نظري. أما الأغلبية الساحقة "للإبداع النظري" فقد كان تقليدا لمختلف المدارس الأوربية. الأمر الذي أدى إلى إرساء نفسية وذهنية الاستلاب الفكري والثقافي وتقاليد التقليد. اذ أن اي من التيارات الفكرية الكبرى العربية الحديثة لم تستطع إرساء أسس منظومة فكرية تستشرف إمكانية الانتقال من المرحلة الدينية السياسية إلى المرحلة السياسية الاقتصادية.

فمن الناحية التاريخية والمنطقية والثقافية كان ينبغي للإصلاحية الدينية الإسلامية أن تقوم بتنفيذ هذه المهمة الأولية الكبرى لفتح ثغرة في الجدار اللاهوتي الديني لمنظومة الأصول الإسلامية المتهرئة، لكي يجري لاحقا تهديم هذا الجدار، ومن ثم فسح المجال أمام انطلاق إمكانيات التحدي صوب التفاؤل المغري لصنع الإرادة الحرة عبر إبداعها المتنوع لتأسيس العقل الثقافي الجديد بمرجعيات تناسب تجربته الذاتية في الانتقال صوب المرحلة السياسية الاقتصادية.

لكن الإصلاحية الإسلامية لم تفلح في تنفيذ هذه المهمة. مما حدد بدوره نطاق تفكير "الفكر الحديث" بوصفه نقلا عن التجارب الأوربية وتقليدا ومحاكاة له لا إبداع فيها.

ففي حالة الانتقال الأوربي من المرحلة الدينية السياسية إلى المرحلة السياسية الاقتصادية على سبيل المثال، والتي اقتضى بلوغها مسار معقد ودرامي، بضعة قرون من الزمن، قد جرت من خلال فتح الحركة الإصلاحية ثغرة كبرى في الجدار اللاهوتي الديني عبر تهشيم الهيمنة المطلقة والشاملة للكنيسة. عندها أصبحت تحديات الواقع محكومة بفكرة الواقع والدنيا والمستقبل. الأمر الذي ذلل خمول القروسطية، وأثار حمية الإرادة الحرة في مواجهة إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للشعوب الأوربية مع ما ترتب علية من تصنيع عقل

ثقافي جديد محكوم بالفكرة السياسية الواقعية والنفعية والمصالح الاقتصادية. وقد غيّر ذلك وبدّل كل بنية الوجود والوعي الاجتماعي عبر إرساءها وتأسيسها لمرجعيات جديدة مثل الحرية، والتقدم، والحداثة، والشرعية الوضعية، والدنيوية، والنظام السياسي العقلاني، وفكرة السوق، اي كل ما تغلغل في مسام الوجود وأنتج على مثاله فكرة وأسلوب التعددية والإبداع العقلاني والعلمي الدائب.

أما في العالم العربي (والإسلامي عموما) فان التعقيد الذي لازم وما يزال إمكانية الانتقال إلى المرحلة السياسية الاقتصادية، فانه يقوم في فشل الإصلاحية الإسلامية عن إنجاز مهمتها التاريخية الثقافية والسياسية، وفشل البدائل الدنيوية في حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي بمعايير تجربتها الذاتية، والتدخل الكولونيالي لأوربا، وعدم إدراك سبب البقاء في المرحلة الدينية السياسية من اجل تذليلها، والمقصود بذلك هيمنة الأصول الإسلامية في كل مسام الوجود والوعي الاجتماعي.

فالأصول الإسلامية الكبرى -القرآن والسنة والعقل والإجماع وفكرة الإمامة الشيعية، اللواتي لعبن دورا تاريخيا ثقافيا هائلا في إبداع إحدى أكبر وأعظم الحضارات الإنسانية للمرحلة الدينية السياسية، قد استنفذت من حيث الجوهر قدرتها على الإبداع بعد انهيار وسقوط بغداد بوصفها المركز السياسي الثقافي الأكبر والجامع لتوسيع وتعميق الأبعاد العلمية والعملية لهذه الأصول ومرجعياتها الثقافية.

بعدها تحولت هذه الأصول المبدعة إلى قوة مكبلة أنتجت مع مرور الزمن قيود التقييد والتقليد. فالقرآن تحول إلى مجرد قراءة وتجويد، والسّنة إلى مجرد ألسنة التهديد والوعيد، والإجماع إلى سد منيع أمام الاجتهاد، والعقل إلى نقل ممل لمتون الكتب المخربة للعقل.

كل ذلك أدى إلى إغلاق إمكانية التحدي لإشكاليات الواقع، وإحباط التفاؤل، وحرف الإرادة صوب الإبقاء على منظومة التقليد، وأخيرا تفريغ العقل من عقل الواقع والمستقبل.

لقد استنفذت هذه الأصول طاقتها التاريخية الثقافية بوصفها صانعة المرجعيات الثقافية الإسلامية للمرحلة الدينية السياسية. وبالتالي فان كل رجوع إليها هو رجوع إلى ماض لا يمكنه تحدي الإشكاليات الكبرى للوجود التاريخي المعاصر.

إن المهمة الأساسية الآن تقوم في تقويض بقايا هذه الأصول في الوجود والوعي وصنع البدائل الثقافية الضرورية للانتقال إلى المرحلة السياسية الاقتصادية.

*** *** ***



ميثم الجنابي [بروفيسور في العلوم الفلسفية]

الكتب المنشورة (الإشارة هنا للطبعة الأولى فقط)

١. التراجيديا السياسية للطوباوية الثورية. دمشق، ١٩٩٠.
٢. علم الملل والنحل. ثقافة التقييم والأحكام. دمشق. ١٩٩٤.
٣. الإمام علي بن أبي طلب-القوة والمثال. دمشق -بيروت. ١٩٩٥.
٤. التالف اللاهوتي الفلسفي الصوفي (أربعة أجزاء)، دمشق -بيروت ١٩٩٨.
٥. "الإسلام السياسي" في روسيا، الرياض، ١٩٩٩.
٦. الغزالي. نيويورك، ٢٠٠٠ (بالروسية)
٧. الإسلام السياسي في جمهوريات آسيا الوسطى الإسلامية، الرياض، ٢٠٠١.
٨. روسيا -نهاية الثورة؟، دمشق، ٢٠٠١.
٩. حكمة الروح الصوفي (جزءان)، دمشق، ٢٠٠١.
١٠. اليهودية الصهيونية في روسيا وآفاق الصراع العربي اليهودي، دمشق، ٢٠٠٣.
١١. الإسلام في أور آسيا، دمشق، ٢٠٠٣
١٢. العراق ومعاصرة المستقبل، دمشق، ٢٠٠٤
١٣. اليهودية الصهيونية وحقيقة البروتوكولات، دمشق، ٢٠٠٥
١٤. العراق ورهان المستقبل، دمشق، ٢٠٠٦.
١٥. الحضارة الإسلامية – روح الاعتدال واليقين (ج١)، دمشق، ٢٠٠٦
١٦. جنون الإرهاب المقدس، بغداد ٢٠٠٦.
١٧. المختار الثقفي – فروسية التوبة والثأر، بغداد ٢٠٠٧.
١٨. أشجان وأوزان الهوية العراقية، بغداد، ٢٠٠٧,

١٩. فلسفة الثقافة البديلة، بغداد، ٢٠٠٧,
٢٠. العراق والمستقبل – زمن الانحطاط وتاريخ البدائل، بغداد، ٢٠٠٨.
٢١. هادي العلوي-المثقف المتمرد، بغداد، ٢٠٠٩.
٢٢. حوار البدائل، بغداد، ٢٠١٠
٢٣. التوتاليتارية العراقية-تشريح الظاهرة الصدامية، بغداد، ٢٠١٠
٢٤. فلسفة المستقبل العراقي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠١٠.
٢٥. الفلسفة واللاهوت عند الغزالي، موسكو، ٢٠١٠، (بالروسية)
٢٦. فلسفة الهوية الوطنية، بغداد، ٢٠١٢
٢٧. الحركة الصدرية ولغز المستقبل، بغداد، ٢٠١٢
٢٨. ثورة "الربيع العربي" (فلسفة الزمن والتاريخ في الثورة العربية)، بغداد، ٢٠١٣.
٢٩. فلسفة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، موسكو، ٢٠١٤ (بالروسية)
٣٠. الإسلام: حضارة وثقافة وسياسة، موسكو ٢٠١٥، (بالروسية).
٣١. التآلف اللاهوتي الفلسفي الصوفي، موسكو ٢٠١٧ (بالروسية).
٣٢. الإسلام والفكرة السياسية، ٢٠١٧، موسكو (بالروسية).
٣٣. الإسلام – حضارة وثقافة، ٢٠١٧، موسكو، (بالروسية).